PHILOSOPHISCHE HEFTE

Herausgegeben von
MAXIMILIAN BECK

Zweiter Band
1930

VERLAG DER PHILOSOPHISCHEN HEFTE
DR. MAXIMILIAN BECK, BERLIN-WANNSEE, ROBERTSTRASSE 9

Digitized by Google

INHALT:

Erstes Heft:

Aus der Leninschen Sammlung: Vorwort zu W. J. Lenins „Konspect für Hegels Wissenschaft der Logik" von A. Deborin
M. Beck: Hermeneutik und philosophia perennis
H. Noack: Zur Phänomenologie der Bildfunktion
A. Sčukarew: Die Gesetzmäßigkeit der Natur
Lesenswerte Bücher

Zweites Heft:

P. F. Linke: Gegenstandsphänomenologie
H. Marcuse: H. Noack's „Geschichte und System der Philosophie"
M. Beck: (Im Anschluß an: Th. Celms, „Der phänomenologische Idealismus Husserls".) Der phänomenologische Idealismus, die phänomenologische Methode und die Hermeneutik
M. Beck: Erkenntnistheoretische Auseinandersetzung
Lesenswerte Bücher

Drittes Heft:

Einzelmensch und Gemeinschaft (Adalbert Stifter)
R. Jancke: Zur Kritik von N. Hartmann's Ethik durch E. v. Aster
J. Janeff: Kant und das Problem der Geschichte
O. Kraus: Alles und Nichts
M. Beck: Erkenntnistheoretische Auseinandersetzung (Fortsetzung)
Lesenswerte Bücher

Digitized by Google

hrgang · Heft 1 1930 Preis Reichsmark 2.50

PHILOSOPHISCHE HEFTE

Herausgegeben von
MAXIMILIAN BECK

Inhalt:

Aus der Leninschen Sammlung: Vorwort zu W. J. Lenins „Konspect für Hegels Wissenschaft der Logik" von A. Deborin
M. Beck: Hermeneutik und philosophia perennis
H. Noack: Zur Phänomenologie der Bildfunktion
A. Sčukarew: Die Gesetzmäßigkeit der Natur
Lesenswerte Bücher

VERLAG DER PHILOSOPHISCHEN HEFTE
DR. MAXIMILIAN BECK, BERLIN-WANNSEE, ROBERTSTRASSE 9

Digitized by Google

Die Philosophischen Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge

Abonnementspreis für drei Hefte RM. 6.—
Postscheckkonto Berlin 125827 Dr. Maximilian Beck

An die Abonnenten der Philosophischen Hefte!

Die Erhöhung der Druckkosten sowie die naturgemäß kleine Anzahl von Interessenten, die als Käufer der Philosophischen Hefte in Frage kommt, zwingen leider zu einer Erhöhung des Preises. Und zwar erhöht sich der Preis des Einzelheftes auf RM. 2.50. Das Abonnement beträgt von nun an RM. 6.— für drei Hefte.

Digitized by Google

Vorwort zu W. J. Lenin's Konspekt für Hegels „Wissenschaft der Logik"

von A. Deborin

Leninsche Sammlung*) IX M. 1929.

Wladimir Iljitsch machte sich im Jahre 1914 an das Studium Hegels, offenbar in der Absicht, eine besondere Arbeit über die materialistische Dialektik zu schreiben. Es gelang ihm, die Hauptwerke Hegels, „die Metaphysik" des Aristoteles, das zweibändige Werk von Lassalle über Heraklit, eine Reihe alter und neuerer Schriftsteller über die Philosophie Hegels und, im Zusammenhang damit, ebenfalls verschiedene Werke über die Fragen der Theorie und der Geschichte der Naturwissenschaften durchzuarbeiten. In seinen philosophischen Aufzeichnungen finden wir ein Verzeichnis der Bücher, welche von ihm zur Erforschung Hegels für seine weiteren Studien vorgesehen waren. Leider glückte es Lenin nicht, dieses umfangreiche Material zu bearbeiten und die Ergebnisse seiner Forschungen in systematischer Form darzustellen, da die politische relative „Stille", welche es Lenin ermöglicht hatte, während dieser „Erholungszeit" sich ernster wissenschaftlicher Arbeit zuzuwenden, bald unterbrochen wurde, so daß er genötigt war, seine wissenschaftliche Arbeit aufzugeben.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Lenin im Falle der Vollendung der begonnenen Arbeit einen ernsthaften Anlaß zur weiteren Entwicklung des dialektischen Materialismus gegeben und damit viel zur Erhöhung desselben auf eine weitere Entwicklungsstufe beigetragen hätte. Wer das Vermögen besitzt, gleichzeitig die Identität und auch die Verschiedenheit zu erfassen, wird leicht feststellen, daß die Leninsche Auffassung der materialistischen Dialektik eine neue Stufe in der Entwicklung des dialektischen Materialismus zeitigt. Zwischen Plechanow und Lenin besteht der Unterschied, welcher die Besonderheiten geschichtlicher Zeitabschnitte in der Entwicklung der revolutionären Bewegung und des Klassenkampfes des Proletariats wiedergibt. Lenin stützte sich in seinen rein philosophischen Arbeiten sowohl auf die reichen Erfahrungen des Klassenkampfes während der imperialistischen Epoche dieser letzten Etappe in der Entwicklung des Kapitalismus, als auch auf die großen Umwälzungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, indem er bestrebt war, die Philosophie des dialektischen Materialismus dementsprechend auch rein theoretisch zu vertiefen und alle die methodologischen Gründe, d. h. die materialistische Dialektik betreffenden Fragen schärfer hervorzuheben. Er stellte daher die Forderung einer weiteren Bearbeitung und Entwicklung der Dialektik auf Grund der Forschungsergebnisse in der Gesellschaft und auch in der Naturwissenschaft. Die Dialektik Hegels war für die Entwicklung und Bearbeitung der Theorie der materialistischen Dialektik natürlich für ihn, wie auch für die Grundleger des Marxismus maßgebend. „Ich lese überhaupt Hegel materialistisch: Hegel ist „auf den Kopf gestellter" Materialismus (nach

*) Das Manuskript wurde mir von Herrn Professor Dr. Emge, Jena, freundlichst zur Verfügung gestellt. M. B.

Digitized by Google

Engels), d. h. ich lasse den lieben Gott, Absolut, die reine Idee usw. beiseite", schreibt Lenin. Die materialistische Auseinandersetzung mit Hegel ist daher die erste Aufgabe, welche Lenin sich in seinen besonderen Anmerkungen, Aphorismen und Bruchstücken stellt und welche wir im vorliegenden Auszug der „Wissenschaft der Logik" finden. Gleichzeitig betont Lenin ständig im Laufe seines ganzen Auszuges den idealistischen und mystischen Charakter des Systems Hegels und hebt die Unbegründetheit und Unklarheit einer ganzen Reihe von Übergängen der einen Kategorie in andere hervor.

II.

Die Wissenschaft soll das Bild der objektiven Bewegung, die Logik aber die Entwicklung des Denkens selbst in seiner Notwendigkeit, in seiner immanenten Bewegung geben, welche zwar gleichzeitig durch die Entwicklung der objektiven, vom Denken unabhängigen Welt bestimmt wird. Lenin wendet daher seine besondere Aufmerksamkeit auf die Fortbewegung des wissenschaftlichen Erkennens, welches im Prozesse einer fortlaufenden Vertiefung in den Gegenstand der Erkenntnis besteht. Von diesem Standpunkte aus erläutert er die Logik Hegels. Einerseits ist er bestrebt, dieselbe materialistisch zu erklären, andererseits aber sieht er in den einzelnen Kategorien die Stufen der Entwicklung unseres Erkennens, welches die objektive Entwicklung der Materie abbildet. Wenn Hegel die Bewegung des Bewußtseins als Entwicklung jedes natürlichen und geistigen Lebens, welches sich auf die Natur reinen Wesens, d. h. auf die Natur logischer Kategorien gründet, betrachtet, so sieht Lenin den materialistischen Sinn der Bewegung der Logik darin, daß ihr Inhalt — Logik und Theorie der Erkenntnis — als theoretische Verallgemeinerungen, Schlußfolgerungen und Ergebnisse der Entwicklung alles Lebens der Natur und des Geistes erscheinen. Mit dieser Auffassung einverstanden, gibt er folgende Definition der Logik: „Die Logik ist nicht die Lehre von den äußeren Formen des Denkens, sondern die von den Gesetzen der Entwicklung aller materiellen, natürlichen und geistigen Dinge, d. h. der Entwicklung allen konkreten Gehalts der Welt und Erkennens derselben, d. h. Zusammenfassung, Gesamtsumme, Schlußziehung der Geschichte der Welterkenntnis."

Im Gegensatz zur formellen Logik, welche bloß die Formen des Gedankens, das menschliche Denken behandelt, sieht die dialektische Logik Hegels in den Formen des Gedankens richtig „die gehaltreichen Formen", die Formen des lebendigen wirklichen Gehaltes. Die Kategorien sind nicht subjektive Formen des Denkens, wie Kant das angenommen hat, sondern nach den Worten Lenins der Ausdruck für die objektive Gesetzmäßigkeit, sowohl der Natur, wie auch des Lebens des Menschen. Während jedoch vom Standpunkte Hegels die objektive Gesetzmäßigkeit sich als Ergebnis der Bewegung des reinen Wesens, d. h. der logischen Kategorien erweist, die Natur aber und der Geist als Verkörperungen dieses idealen Wesens erscheinen, sieht Lenin in den Gesetzen der Logik, in ihrem Inhalte den Ausdruck der Gesetzmäßigkeit der Natur und der menschlichen Geschichte. Die logischen Kategorien sind von seinem Standpunkte aus historische Stufen der menschlichen Erkenntnis der objektiven Welt, „die Knotenlinien" im Netze der Naturerscheinungen der Welt; diese „Knotenlinien" sind eben die Werkzeuge unserer Erkenntnis, welche uns die Welt begreifen helfen, da sie ein Abbild des wirklichen Prozesses der Entwicklung der objektiven Welt selbst geben. Eben dadurch werden nicht nur die äußeren Formen der Dinge, sondern auch ihr Inhalt, d. h. „der Begriff der Dinge", ihr Wesen, welches zu den Gesetzen der Bewegung der Dinge, zu ihrer inneren Entwicklung führt, einer logischen Analyse unterzogen. Daher entnimmt die Logik einem jeglichen Wissen gleichsam den wesentlichen Inhalt. Da die Methode die „Seele" einer jeden Wissenschaft und den wesentlichen Inhalt der Philosophie selbst bildet, so folgt aus dem obenangeführten: „die Methode ist

Digitized by Google

nach Hegel das Erkennen der Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts". Die Dialektik des Inhalts eines Gegenstandes bildet die Dialektik seiner eigenen Bewegung. Diesen Gedanken Hegels hebt Lenin besonders hervor, da das Allerwesentlichste desselben die Dialektik der Dinge, die des Laufes der Ereignisse selbst, d. h. den objektiven Entwicklungsprozeß bildet. Die Dialektik alles Endlichen besteht darin, seine eigene Negation zu negieren und unendlich zu werden. Die inneren Widersprüche der Dinge führen zum Ersatz des alten Inhaltes durch einen neuen höheren Inhalt.

Lenin sieht ferner den Unterschied zwischen der dialektischen und der formellen Logik darin, daß jene die objektive Notwendigkeit und den gesetzmäßigen Zusammenhang des ganzen Weltprozesses, aller Seiten, Kräfte und Tendenzen des gegebenen Erscheinungsgebietes betrachtet, indem sie gleichzeitig die objektiven Übergänge einer Form in andere, d. h. die objektive Evolution auf Grund der Entwicklung innerer Gegensätze erklärt. Wenn die Logik, wie wir gesehen haben, die Wissenschaft von den Gesetzen der Entwicklung der Welt und unserer Erkenntnis (gleichzeitig aber auch die Theorie der Erkenntnis) ist, so bildet die Dialektik vom Standpunkte Lenins die Lehre von der Identität der Gegensätze.

Fortbewegung ist sowohl in unseren Begriffen, wie auch in den Dingen. Daher bildet „die allseitige, universale Biegsamkeit der Begriffe, diejenige Biegsamkeit, welche bis zur Identität der Gegensätze führt, das Wesen der Dialektik. Die Biegsamkeit, subjektiv angewandt, ist die Eklektik und die Sophistik". Die objektiv angewandte Biegsamkeit aber, d. h. diejenige, welche die Allseitigkeit des materiellen Prozesses und seine Einheit wiedergibt, ist die Dialektik, das richtige Abbild der ewigen Weltentwicklung.

Auf diese Weise ist die Logik, ihrem ganzen Umfange nach, die Wissenschaft von den Formen oder Gesetzen der Bewegung, in welchen der Entwicklungsprozeß der Welt verläuft. Die Kategorien bilden die Stufen dieses Entwicklungsvorganges. Lenin wendet seine Aufmerksamkeit hauptsächlich der erkenntnistheoretischen Seite zu und deshalb sieht er in der Entwicklung und Komplikation der Kategorien eine Vertiefung unseres Erkenntnisprozesses. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die komplizierteren und konkreten Kategorien eine Verwicklung und den Bildungsprozeß der objektiven Wirklichkeit selbst darstellen. Die Logik in der obenerwähnten Auffassung stützt sich gleichfalls auf den historischen Prozeß der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis. Hegels Gedanken: „das, was in in der Wissenschaft das erste ist, muß auch historisch das erste sein", hebt Lenin hervor. Besondere Aufmerksamkeit wendet er dem materialistischen Charakter solch einer Formulierung der Frage zu. An einer anderen Stelle schreibt Lenin folgende Anmerkung: „Offenbar entnimmt Hegel seine Selbstentwicklung der Begriffe, der Kategorien, dem Zusammenhange der ganzen Geschichte der Philosophie. Das eröffnet noch eine neue Seite in der ganzen Logik". Auf diese Weise stützt sich der logische Prozeß der Entwicklung der Kategorien auf den historischen Prozeß der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis: das System der Logik ist daher gleichzeitig auch die Geschichte der Logik, die Geschichte der menschlichen Erkenntnis und die Geschichte der wissenschaftlichen Begriffe.

III.

Lenin beschäftigte sich nicht mit der Frage, wie weit der Aufbau der Hegelschen Logik richtig oder falsch sei, indem er sie offenbar überhaupt auch für den Materialisten annehmbar hält, wenn man sie nur mit materialistischem Inhalt anfüllt. In seinen Notizen finden wir keine Einwendungen gegen den Hegelschen Aufbau im Sinne der folgerichtigen Anordnung der Kategorien. Im Gegenteil, Lenin hielt, allem Anschein nach, das System der Hegelschen Logik dem wirklichen Gange der menschlichen Erkenntnis entsprechend. In einem seiner (noch nicht ver-

Digitized by Google

öffentlichten) Hefte äußert Lenin anläßlich des Planes der kleinen Hegelschen Logik folgende für seinen Gesichtspunkt sehr kennzeichnende Gedanken: „Der Begriff (die Erkenntnis) eröffnet im Dasein (in den unmittelbaren Erscheinungen) das Wesen (das Gesetz der Kausalität, die Identität, die Verschiedenheit usw.), als den wirklich allgemeinen Gang der ganzen menschlichen Erkenntnis (der ganzen Wissenschaft) überhaupt. Das ist der Entwicklungsgang nicht nur der Naturwissenschaft und Geschichte, sondern auch der Politischen Ökonomie. Insofern ist die Dialektik Hegels die Verallgemeinerung der Geschichte des Gedankens. Eine außerordentlich dankbare Aufgabe scheint es, dieselbe konkreter und eingehender in der Geschichte der einzelnen Wissenschaften zu verfolgen. Überhaupt muß in der Logik die Geschichte des Gedankens restlos mit den Gesetzen des Denkens zusammenfallen."

Aus der angeführten Stelle Lenins geht zweifellos hervor, daß Lenin prinzipiell den Hegelschen Aufbau für richtig hielt; derselbe kennzeichnet sich in der Fortbewegung unserer Erkenntnis (wie auch gleichzeitig in der des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der menschlichen Erkenntnis und der ganzen Wissenschaft überhaupt) vom unmittelbaren Sein (über die Qualität, die Quantität, das Maß) zum Wesen, zum Begriff und zur absoluten Idee, welche Lenin als vollkommene Wahrheit auffaßt.

Seine Gedanken über die Frage von dem Hegelschen Aufbau der „Logik", d. h. der Dialektik der wissenschaftlichen Erkenntnis weiterentwickelnd, schreibt Lenin folgendes: „anfangs flimmern die Eindrücke, darauf sondert sich etwas ab; später entwickeln sich die Begriffe der Qualität (die Bestimmungen des Dinges und der Erscheinung) und der Quantität. Zuletzt lenken Forschung und Nachdenken den Gedanken auf die Erkenntnis der Identität, der Verschiedenheit, des Grundes, des Wesens versus der Erscheinung, der Kausalität usw. Alle diese Momente (Schritte, Stufen, Vorgänge) der Erkenntnis werden vom Subjekt zum Objekt gerichtet, durch die Praxis geprüft und gelangen erst durch diese Prüfung zur Wahrheit (= zur absoluten Idee)". Lenin stimmt also auch in diesem Gedankengang, in der Frage über den allgemeinen Entwicklungsgang der menschlichen Erkenntnis mit Hegel überein und folglich auch in der Frage über den Aufbau der Logik. Diese Anmerkungen Lenins sind überaus wichtig infolge der verschiedenen Meinungen und Zweifel, welche unter den Dialektikern-Marxisten bezüglich der Grundsätze des Aufbaues der materialistischen Dialektik bestehen.

Die Frage über den Anfang der Hegelschen „Logik" anschneidend, zieht Lenin die Parallele zwischen ihr und dem „Kapital" von Marx, wo die einzelne Ware den Anfang des unmittelbaren Seins bildet. Das reine oder das absolute Sein, womit die Logik Hegels anfängt, wird von Lenin als ein Moment im Prozesse der Entwicklung überhaupt, oder als ein Moment („πάντα ῥεῖ", wie er sich ausdrückt), betrachtet. Das reine Sein an sich selbst bildet übrigens nicht den Anfang, denn der Anfang umfaßt Sein und Nichts, er ist ihre Einheit, welche im Begriffe des Werdens, im Begriffe der Entwicklung ihren Ausdruck findet. Bei Hegel, betont Lenin, bilden Einheit oder Unzertrennbarkeit des Seins und des Nichts einen Übergang. Da sich alles im Prozesse des Übergangs, des Werdens, im Prozesse der Veränderung befindet, so „gibt es nichts, was nicht in einem mittleren Zustand zwischen dem Sein und dem Nichts wäre". Dieser Gedanke Hegels ist für Lenin gerade daher restlos annehmbar, weil in ihm das Wesen des Werdeganges, der Entwicklung ausgedrückt ist. Alles Endliche ist vergänglich und unterliegt dem Übergange in das Entgegengesetzte. Alles Endliche hat ein Ende. Das Sein des Endlichen ist sein Nichtsein, d. h. die Wahrheit des Seins des Endlichen besteht darin, nicht zu sein. „Etwas vom Standpunkte seiner immanenten Grenze, vom Standpunkte seines Widerspruchs mit sich selbst genommen und

Digitized by Google

durch ebendiesen Widerspruch fortbewegt und über sein Bereich hinausgeführt — das ist das Endliche" — formuliert Lenin Hegels Gedanken.

Die Natur des Endlichen verwandelt kraft der in ihm veranlagten inneren Widersprüche das Endliche in das Unendliche. Das Endliche und das Unendliche bilden eine Einheit. Sie bestehen nicht selbständig nebeneinander, „doch jedes bildet in sich selbst die Einheit, jedes ist das Aufheben seiner selbst", wie Hegel sich ausdrückt. Da die Endlichkeit „der Austritt über sich hinaus ist", so ist in ihr „die Unendlichkeit ein anderes ihrer selbst", d. h. ihr Gegensatz enthalten. Die Anwendung dieser Ideen Hegels hielt Lenin für notwendig „für die Atome versus Elektronen", die nach ihm unerschöpflich sind.

Heftige Widersprüche von seiten Lenins ruft der Hegelsche Begriff des „Fürsichseins" hervor, welcher, als unendlich qualitatives Sein betrachtet, das „Eins" bildet und dadurch den Übergang von der Qualität zur Quantität erfordert. Dieser Übergang erscheint Lenin als unbegründet. Warum das Fürsichsein eins ist, ist mir unklar, schreibt Lenin. Hier ist Hegel durchaus unverständlich.

IV.

In dem Abschnitt über die Quantität treffen wir wieder Einwendungen Lenins gegen die unbegründeten Übergänge oder gegen die Dunkelheit der Auslegung. Die prinzipiellen Grundideen aber, welche Hegel in diesem Teil der „Logik" entwickelt, werden von Lenin offenbar als richtig anerkannt. Eine besondere Beachtung verdient hier die Übereinstimmung Lenins mit Hegel in der Frage über die Rolle und Bedeutung der Zahl in der Wissenschaft. Den Hinweis Hegels, daß, je reicher die Gedanken an Bestimmheit und eben dadurch auch an Beziehungen werden, desto verwickelter und willkürlicher ihr zahlenmäßiger Ausdruck wird, hält Lenin für eine treffende Bemerkung.

Was den Abschnitt „das Maß" anbetrifft, so finden wir hier gar keine eigenen Bemerkungen Lenins; dieses ist offenbar dadurch zu erklären, daß er hier mit den Grundgedanken Hegels einverstanden ist. Hier, wie auch überall, ist das für uns von Bedeutung, worauf Lenin seine Aufmerksamkeit gerichtet, was er in seinem „Konspekt" auszuziehen und zu unterstreichen für nötig befunden hat.

Beim Übergang „vom Maße" zum „Wesen" betont Lenin aufs neue, daß auch dieser Übergang bei Hegel „durchaus dunkel" ausgelegt sei. Der Abschnitt über das „Wesen" bildet den allerinteressantesten und den gedankenreichsten Teil der Logik, wie das schon Engels hervorgehoben hat. Es ist natürlich, daß Lenin diesen Abschnitt besonders eingehend konspektiert.

Wenn die Logik des Seins (der Qualität, Quantität und des Maßes) als Logik des unmittelbaren Seins erscheint, so bedeutet die Logik des Wesens eine Vertiefung unserer Erkenntnis nach innen, die Entdeckung der inneren Gesetze der Vermittlungen.

Die wissenschaftliche Erkenntnis begnügt sich nicht mit dem unmittelbaren Sein. Sie strebt danach, den Grund dieses unmittelbaren Seins zu erkennen, um in sein Wesen einzudringen. So würde, wie es scheint, das einheitliche Sein in das Wesen und in das unmittelbare Sein als Erscheinung zerfallen. Das Wesen wird zu allererst dem Scheinen, dem Schein als etwas Unwesentlichem entgegengesetzt. Im Scheinen ist das Moment des Nichtseins. Jedoch auch das Scheinen ist ein Ausdruck des Wesens und das Scheinen ist objektiv, denn in ihm „ist eine der Seiten der objektiven Welt enthalten", wie Lenin sich ausdrückt.

Die Hegelsche Kritik des Skeptizismus und Idealismus von Kant und Fichte im Lichte des Problems der gegenseitigen Beziehungen des Wesens und des Scheins stellt den widersprechenden Charakter dieser philosophischen Richtungen klar. Der Skeptizismus und Idealismus sondern den Schein vom Grunde des

Digitized by Google

Seins, vom Wesen ab. Wenn die Erscheinung nicht das objektive Wesen des Seins, des Dinges an sich, ausdrückt, so verwandelt sie sich in einen bloßen Schein. Zu gleicher Zeit aber sind diese Gedankenrichtungen gezwungen anzuerkennen, daß der Schein (oder die Erscheinung) den ganzen Reichtum der Welt zum Inhalt hat. Lenin macht anläßlich dieser Frage mit der Kritik Hegels übereinstimmend, folgende sinnreiche Bemerkung: „Sie schließen alle Reichtümer der Welt in den Schein ein und sie negieren die Objektivität des Scheins!!!"

Die Bemerkungen Lenins, die Frage über den Schein und die Erscheinung betreffend, sind außerordentlich interessant. Lenin schöpft bei dem Idealisten Hegel Argumente gegen den Skeptizismus, gegen den subjektiven Idealismus und den Machismus. Der Idealist Hegel mit der Dialektik bewaffnet wird der Bundesgenosse Lenins im Kampfe für den Materialismus, trotzdem Hegel selbst den Standpunkt des absoluten Idealismus verteidigt.

Was bedeutet denn das Scheinen oder der Schein, vom Standpunkte Lenins? Er stimmt mit Hegel darin überein, daß der Schein „die negative Natur des Wesens" bildet und formuliert seine Auffassung dieser Frage mit folgenden Worten: „Das Scheinen ist (1.) Nichts, das nicht Bestehende, welches besteht, (2.) das Sein als Moment". Das heißt, daß das Scheinen nicht das ganze Wesen selbst ist, sondern bloß nur ein einziges Moment desselben, es ist das Wesen in einer von seinen Bestimmungen. „Der Schein ist das Abbild des Wesens in sich selbst". Während viele Philosophen nicht im Stande sind, zwischen dem „unmittelbar Gegebenen" und dem Wesen, zwischen der Erscheinung und dem Dinge an sich, zwischen dem Subjektiven und Objektiven zu unterscheiden — löst Hegel diese Frage im Sinne der Einheit, indem er „die objektive Gültigkeit" des Scheinens, des unmittelbar Gegebenen feststellt, womit Lenin sich restlos für einverstanden erklärt.

In dem Abschnitt über das „Wesen" gibt Hegel, wie bekannt, eine gedankenreiche Kritik der Gesetze der formalen Logik. In diesem Teile der Logik wendet Lenin natürlich dem Gesetze des Widerspruchs die größte Aufmerksamkeit zu. Der große Dialektiker Hegel und der große Führer des Proletariats sind einstimmig in der Verurteilung „der gewöhnlichen Zärtlichkeit für die Dinge", welche zur Negation der bestehenden Widersprüche oder ihrer „Abstumpfung" führt. Widersprüche werden durch den Kampf entschieden. „Das Zärtlichtun mit der Natur und der Geschichte (bei den Philistern), sagt Lenin, das ist das Streben, letztere von den Widersprüchen und dem Kampfe zu befreien" . . . Die Zärtlichkeit für die Dinge führt bei den Philistern — Revisionisten zur Negation der realen Widersprüche in der objektiven Welt und zur Versetzung derselben in die subjektive Reflexion. Hegel hebt ständig hervor, daß alle Dinge in sich selbst widersprechend sind, daß der Widerspruch die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrückt, daß „der Widerspruch der Keim jeder Bewegung und jeder Lebensäußerung ist".

Anläßlich dieser Sätze Hegels gibt Lenin eine kurzgefaßte, doch ungemein ausdrucksvolle Charakteristik des „Hegelianertums", dessen Wesen er in der Universalbewegung, Selbstbewegung und Veränderung sieht. Dieses Wesen, sagt er, mußte entdeckt, erfaßt, hinübergerettet, geschält und gereinigt werden, was auch Marx und Engels getan haben. Die Idee der universalen Bewegung und Veränderung (1813* die Logik) ist erraten und für das Leben und die Gesellschaft anwendbar. Der Gesellschaft früher verkündet (1847**) als durch Anwendung auf den Menschen begründet (1859***).

*) Offenbar ein Druckfehler, muß heißen 1812.
**) Lenin meint das kommunistische Manifest von Marx und Engels.
***) Das Jahr des Erscheinens „Die Entstehung der Arten" von Ch. Darwin.

Digitized by Google

Die Bewegung wird aber von Lenin, im Einverständnis mit Hegel, als verwirklichter Widerspruch, als „die Identität der Gegensätze" aufgefaßt. Die dialektische Bewegung ist die Bewegung mit der Rückkehr zum Ausgangspunkt, weil sie die Identität der Gegensätze ist. Daher sieht Lenin, wie das aus seinem im Jahre 1925 veröffentlichten Fragment „Zur Frage über die Dialektik", ersichtlich ist, die Grundeigenschaft der Dialektik in der Identität der Gegensätze, welche als Gesetz der objektiven Welt und der menschlichen Erkenntnis auf zufassen ist.

Die Idee der Universalbewegung und Veränderung im oben angeführten Sinne, die Idee des universalen, allseitigen, lebendigen Zusammenhanges eines jeden mit Allem und das Abbild dieses Zusammenhangs — „materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel" — in den Begriffen des Menschen, welche ebenfalls abgeschliffen, abgebrochen, biegsam, beweglich, relativ, zusammenhängend, einheitlich in den Gegensätzen sein müssen, das ist das Wesen der dialektischen Weltauffassung. Lenin gibt eine herrliche Zusammenfassung eines solchen Weltbildes in folgenden bildlichen Ausdrücken: „Der Fluß und die Tropfen in diesem Fluß, die Lage eines jeden Tropfens, seine Beziehung zu den anderen, sein Zusammenhang mit den anderen, die Richtung seiner Bewegung, die Geschwindigkeit, die Linie der Bewegung — die gerade, die krumme, die runde usw. hinauf, hinab. Die Summe der Bewegung. Der Begriff als Rechenschaft der einzelnen Bewegungsseiten, der einzelnen Tropfen (= „der Dinge"), der einzelnen „Strömungen" usw. Das ist ungefähr das Weltbild nach der Logik Hegels, freilich nach Abzug des lieben Gottes und des Absoluten".

In seiner Erforschung Hegels weiter vordringend macht Lenin viele Auszüge, welche die Begriffe der Erscheinung und des Gesetzes betreffen. Seinen besonderen Beifall schenkt Lenin der Hegelschen Bestimmung des Gesetzes als eines ruhigen Abbildes der Erscheinungen. Das ist eine durchaus materialistische und eine durchaus zutreffende (hinsichtlich des Wortes „ruhiges") Bestimmung. Das Gesetz faßt das Ruhige und daher ist das Gesetz, ein jedes Gesetz, eng, unvollständig, annähernd, sagt Lenin.

Das Gesetz ist der Ausdruck der Einheit und des Zusammenhangs des Weltprozesses. Lenin billigt den Kampf Hegels gegen die Versuche, das Gesetz zu fetischieren, wie auch zu verabsolutieren und lenkt dabei seine Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit einer solchen Frage für die neuzeitliche Physik. Das Gesetz drückt auch bloß eine gewisse Annäherung zur Wirklichkeit aus, ohne als etwas Absolutes zu erscheinen.

„Das Gesetz" ist das Abbild des Wesentlichen in der Bewegung des Weltalls. Das Gesetz ist die Beziehung zwischen den Wesen. Der Welt der Wesen oder der Gesetze steht die Welt der Erscheinungen gegenüber. Wenn das Reich der Gesetze „ein ruhiger standhafter Inhalt der Erscheinung" ist, so ist die Erscheinung im Gegensatz zum Gesetze derselbe Inhalt, jedoch in einem unruhigen Wechsel, wie Hegel sich ausdrückt. Daher ist die Welt der Erscheinung reicher und voller als das Reich der Gesetze, weil sie sowohl das Gesetz, wie auch die Formen seiner Äußerungen „den unruhigen Wechsel", oder, den Ausdruck Hegels gebrauchend, „das Moment der selbstbewegenden Form" umfaßt. Die Welt der Erscheinungen und die Welt in sich sind zwei Seiten von ein und demselben Inhalt, guoseologisch dagegen bilden sie die Momente der Stufen der menschlichen Erkenntnis der Natur, sagt Lenin.

Als noch höhere Stufen im Prozesse der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis erscheinen die Begriffe der Kausalität, der Notwendigkeit, der Substanz und der Wechselwirkung, welche in der Logik Hegels den Abschnitt „die Wirklichkeit" bilden.

Digitized by Google

Hegel sieht in jeder Kategorie die Bestimmungen der absoluten Idee, welche sich formierend, im Prozesse ihrer Bewegung selbst, bald zur Substanz, bald zum Gesetz, bald zum Begriff und dergleichen wird. Lenin dagegen erblickt den materialistischen rationellen Sinn dieser vermeinten Selbstbewegung der Idee im Entwicklungsprozeß der menschlichen Erkenntnis der Natur. Daher ist es natürlich, daß die Idee sich nicht, nach dem Standpunkte Lenins, in ihrem Entwicklungsverlauf, beispielsweise bis zur Stufe der Substanz erhebt, sondern die menschliche Erkenntnis schwingt sich bis zum Begriff der Substanz empor. Dasselbe bezieht sich selbstverständlich auch auf alle übrigen Kategorien. Indem Lenin den Satz Hegels, daß „die Substanz ihre Wirklichkeit bloß als Ursache hat", erläutert, faßt er die Wechselbeziehung zwischen Substanz und Ursache in folgender Weise auf: „Einerseits muß man die Erkenntnis der Materie bis zur Erkenntnis, bis zum Begriff der Substanz vertiefen, um die Ursachen der Erscheinungen zu verstehen, andererseits ist die wirkliche Erkenntnis der Ursache eine Vertiefung der Erkenntnis von der äußeren Seite der Erscheinung bis zur Substanz". Kausalität und die Substantialität sind aber eng miteinander verbunden.

Sehr interessant sind Lenins Gedanken über die Hegelsche Erläuterung der Kausalität. Während für die Kantianer dieses Problem als zentral erscheint, verweilt Hegel bei ihm verhältnismäßig wenig, da er in der Kausalität bloß „eine der Bestimmungen des Zusammenhanges im Weltall" sieht.

V.

Als Übergang von der objektiven Logik zur subjektiven dient der Begriff. In der objektiven Logik behandelt Hegel das Sein und das Wesen, deren Bewegungen die genetische Auseinandersetzung des Begriffs bilden. Aus der materialistischen Erläuterung des Hegelschen Gedankens durch Lenin „über das Werden des Begriffs" geht hervor, daß „die Begriffe das höchste Produkt des Gehirns, des höchsten Produkts der Materie sind". In der objektiven Logik gibt es noch kein Subjekt, kein Bewußtsein und daher auch keinen Begriff. Die subjektive Logik bildet eine besondere, allerhöchste Sphäre des Daseins, wo Menschen, Subjekte bewußt handeln. Das Leben oder die organische Natur, sagt Hegel, ist diejenige Stufe der Natur, wo der Begriff zuerst erscheint. In diesem Satze Hegels sieht Lenin den „Vorboten" der Verwandlung des objektiven Idealismus in den Materialismus.

Und tatsächlich scheint es in der mystifizierten Form, als ob der Begriff in seiner eigenen Bewegung das Leben und die Natur schaffe, bloß auf der allerhöchsten Stufe als Subjekt, auf der niedrigsten jedoch in der Form des Seins und des Wesens hervortretend. In Wirklichkeit aber entsteht die organische Natur aus der unorganischen, das Leben ist eine bestimmte Stufe in der Entwicklung der Materie. Gleichzeitig mit dem Leben entwickelt sich das Bewußtsein, das Denken, der Begriff. Daher muß die materialistische Auslegung Hegels eine Vertiefung der materialistischen Dialektik fördern. Diesen Weg schreitet Lenin, welcher im Hegelschen Gedankenlabyrint so viel als möglich den wahrhaft objektiven, materialistischen Inhalt aufzudecken bestrebt ist.

Lenin legt „der subjektiven Logik" Hegels offenbar eine sehr große Bedeutung bei, da die meisten seiner sinnreichen Bemerkungen und interessanten Aphorismen gerade beim Lesen dieses Teiles „der Logik" entstanden sind. Es versteht sich von selbst, daß alle Aussprüche Lenins eine große prinzipielle Bedeutung haben. Von nun an darf kein sich für methodologische Fragen interessierender Marxist diese Randbemerkungen unbeachtet lassen, denn sie enthalten einen bestimmten Standpunkt und eine ganze Reihe von Anleitungen hinsichtlich der Richtung, in welcher die materialistische Dialektik weiter durchzuarbeiten ist.

Da mir im vorliegenden kurzen Vorwort die Möglichkeit auch nur annähernd den ganzen Reichtum der im Konspekt zerstreuten Ideen zu erschöpfen fehlt, halte

Digitized by Google

es doch für notwendig, noch einmal die Aufmerksamkeit des Lesers auf einige n Lenin als wichtig anerkannte prinzipielle Grundsätze zu lenken.

Welche Wechselbeziehung besteht zwischen der Welt der Sinne und der des bstrakten Denkens? Diese Frage ist von großer theoretischer Bedeutung. Hegel st dieses Problem richtig, indem er sagt, daß die sinnliche Materie in ihrer Wirkchkeit durch die Tätigkeit des abstrakten Denkens gar nicht geschädigt wird, a das Wesen des letzteren darin besteht, die einfachen Sinneserscheinungen auf in Gesetz, auf einen Begriff zurückzuführen. Lenin formuliert seine Auffassung ieser Frage klarer, im allgemeinen aber mit Hegel übereinstimmend. Er schreibt: ‚Das vom Konkreten zum Abstrakten übergehende Denken entfernt sich nicht ... von der Wahrheit, sondern nähert sich ihr. Die Abstraktion der Materie, des Naturgesetzes, die Abstraktion des Wertes usw., mit einem Worte alle wissenschaftlichen (richtigen, ernsten, nicht blödsinnigen) Abstraktionen geben die Natur tiefer, richtiger, vollkommener wieder. Von der lebendigen Anschauung zum abstrakten Denken und vom letzteren zur Praxis — das ist der dialektische Weg der Erkenntnis der Wahrheit der objektiven Wirklichkeit."

Da die wissenschaftlichen Abstraktionen das Wesentliche in den Erscheinungen abbilden, so erfassen sie die Wirklichkeit tiefer und vollkommener, indem sie wahrhafter als die sinnliche Mannigfaltigkeit sind. Die Abstraktion des Wertes, sagt Lenin, ist wahrhafter als das Gesetz der Nachfrage und des Angebots. In demselben Sinne spricht sich auch Engels aus, indem er sagt, daß das allgemeine Gesetz der Bewegung wahrhafter als die konkreten Formen der Bewegung ist.

An einer anderen Stelle behauptet Hegel, die Vorstellung sei niedriger als das Denken. Der Unterschied zwischen dem Denken und der Vorstellung, schreibt Lenin, besteht darin, daß das Denken „die ganze Vorstellung in ihrer Bewegung erfassen muß". Auf die Frage, steht die Vorstellung näher zur Wirklichkeit als das Denken, antwortet Lenin: „ja und nein". Und in der Tat ist die Vorstellung einerseits näher zur Wirklichkeit, da sie dieselbe unmittelbar abbildet, andererseits aber, nämlich darum, weil sie als unmittelbares Abbild erscheint, ist sie ärmer als das Denken, welches nach Lenin die Bewegung des Dinges als Ganzes umfaßt. Das ist ein sehr tiefer Gedanke, welcher die Wechselbeziehungen zwischen Anschauung und Denken von einer ganz neuen Seite aufdeckt. „Die Vorstellung" sagt Lenin, „ist nicht imstande die Bewegung als Ganzes zu erfassen, so erfaßt sie beispielsweise, nicht die Geschwindigkeit von 300 000 km in der Sekunde, das Denken aber erfaßt das und muß es erfassen." Deshalb bildet das Denken die Wirklichkeit in ihrer Bewegung als eine gewisse Gesamtheit ab, in welcher widersprechende Bestimmungen in der Einheit gegeben sind. Im dialektischen Denken treten die Widersprüche im gegenseitigen Durchdringen und Berühren hervor. ‚Das formale Denken", schreibt Hegel, „erhebt die Identität zum Gesetz, verläßt den vor ihm sich befindenden widersprechenden Inhalt und steigt hinab in die Sphäre der Vorstellung, in den Raum und in die Zeit, in welcher der Widerspruch einer außerhalb des anderen, in der Koexistenz und Nacheinanderfolge verbleibt und auf diese Weise tritt dasselbe vor das Bewußtsein ohne gegenseitige Berührung hervor". Mit Hegel in der Frage über die Beziehung der Vorstellung zum Denken übereinstimmend, erblickt Lenin richtig „die Eselsohren des Idealismus" in der Hegelschen Auffassung der Zeit und des Raumes, welche nach Lenin als „etwas minderwertiges hinsichtlich des Denkens erscheinen".

In der Sphäre der Objektivität unterscheidet Hegel drei Formen: den Mechanismus, den Chemismus und die Zweckmäßigkeit. Infolge Mangel an Platz fehlt uns die Möglichkeit, die Natur dieser Formen der Objektivität, wie auch ihren gegenseitigen Zusammenhang zu erläutern. Wir halten es nur für notwendig, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die materialistische Interpretation Lenins in diesem Abschnitt zu lenken. Das Vorhandensein der Elemente des Mystizismus in der Ab-

Digitized by Google

handlung über den Mechanismus und Chemismus (Mechanismus das „Anderssein" des Geistes, des Begriffs usw.) betonend, findet Lenin zu gleicher Zeit auch hier die richtigen Gedanken, welche es ermöglichen, den rationalistischen Kern herauszuschälen. In einem besonderen Fragment, unter dem Titel „Die materialistische Dialektik" formuliert Lenin von seinem Standpunkt aus die Wechselbeziehung zwischen den mechanischen und chemischen Vorgängen in der Natur einerseits und der zweckmäßigen, sich auf diese Vorgänge stützenden Tätigkeit des Menschen andererseits. Die Gesetze der Natur (der mechanischen wie auch der chemischen Vorgänge) bilden die Grundlage der zweckmäßigen Tätigkeit des Menschen.

Die „mechanische und chemische Technik dienen daher den Zielen des Menschen", sagt Lenin, „weil ihr Charakter (Bestand) in der Bestimmung durch die äußeren Bedingungen (durch die Gesetze der Natur) gekennzeichnet wird. Darauf führt nämlich Hegels Gedanke zurück. Der Begriff der Technik ist also Hegel nicht nur nicht fremd, sondern derselbe spielt bei ihm eine so wichtige Rolle, daß wir das Recht haben von den Keimen des historischen Materialismus bei Hegel zu sprechen". In dem Abschnitt „das vollendete Ziel" spricht Hegel besonders von der Rolle der Werkzeuge der Arbeit. „In seinen Werkzeugen besitzt der Mensch eine Macht über die äußere Natur, während er in seinen Zielen eher ihr untergeordnet ist". Es ist natürlich, daß Lenin in diesen Urteilen die Keime des historischen Materialismus sieht. Die zweckmäßige Tätigkeit des Menschen, seine praktische Einwirkung auf die Natur, das ist der Weg, welcher zur objektiven Wahrheit, oder, um mit Hegelscher Sprache sich auszudrücken, zur „Idee" führt. Daher betont Lenin, daß Hegel „unmittelbar feststellt, daß der Mensch durch seine Praxis die objektive Richtigkeit seiner Ideen, Begriffe, des Wissens und der Wissenschaft beweist".

An einer anderen Stelle sagt Lenin direkt, daß „Marx . . . sich unmittelbar an Hegel anschließt, indem er das Kriterium der Praxis in die Theorie der Erkenntnis einführt". In der Tat ist es für Hegel höchst kennzeichnend, daß er eine solche ehrenvolle Stelle der Praxis zuschreibt, indem er in ihr das notwendige Glied im Prozesse der Erkenntnis sieht. Die Praxis steht sogar im System der Kategorien unmittelbar nach der theoretischen Idee und vor der objektiven Wahrheit, d. h. die Praxis bildet das Kriterium der Erkenntnis und den Übergang zur objektiven Wahrheit. Die Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt, sagt Hegel, besteht darin, daß der Wille zur Voraussetzung des Wissens zurückkehrt, d. h. daß er die Einheit der theoretischen Idee mit der praktischen anerkennt*). Daher erhält auch das Problem der Einheit des Subjektes und Objektes eine richtige Lösung auf Grund der Einheit der Theorie und Praxis. In diesem Sinne ist auch die erste Thesis von Marx über Feuerbach aufzufassen; die zweite Thesis, welche unmittelbar aus der ersten hervorgeht, spricht von der Praxis als von dem Kriterium der Wahrheit. In dieser ersten Thesis weist Marx darauf hin, daß der alte Materialismus die Wirklichkeit bloß in der Form des Objekts und nicht subjektiv, nicht in der Form der Praxis betrachtet hat. „Deshalb hat", fährt Marx fort, „der Idealismus, im Gegensatz zum Materialismus, die tätige Seite bis jetzt entwickelt, hat sie jedoch abstrakt entwickelt, da der Idealismus natürlich keine konkrete Tätigkeit als solche anerkennt".

Von dem die tätige Seite entwickelnden Idealismus sprechend, meint Marx natürlich in erster Reihe Hegel, an den er sich anschließt, von dem er aber zu gleicher Zeit sich absondert, unter der Begründung, daß der Idealismus die tätige Seite abstrakt entwickelt hat. Wenn diese Worte von Marx sogar in bezug auf Hegel gerechtfertigt sind, um desto richtiger sind sie in bezug auf die Kantianer und auf alle anderen Arten des subjektiven Idealismus, Agnostizismus usw. Theorie und

*) Hegel, Enzyklopädie § 234, vgl. auch seine „Wissenschaft der Logik", 2. Kapitel „Die Idee des Guten" S. 193 bis 197.

Digitized by Google

Praxis, Erkenntnis und Wille vereinigen sich nicht unmittelbar zu einem Ganzen, zu einer Einheit, sondern verbinden sich nur nach Überwindung einer Reihe von Zwischenstufen zu einer Kette von Gliedern, zu einem Ganzen. Dieser Umstand bedingt den so oft beobachteten Bruch zwischen Theorie und Praxis, zwischen Erkenntnis und Wille. „Der Wille des Menschen, seine Praxis", sagt Lenin, „hindert ihn selbst dadurch an der Erreichung seines Zieles, daß er sich von der Erkenntnis absondert und die äußere Wirklichkeit nicht als das wahrhafte Sein (als objektive Wahrheit) anerkennt". Wer auf dem Standpunkt der Negation oder der Unerkennbarkeit der äußeren Wirklichkeit steht, der schneidet eben dadurch den Weg und die Möglichkeit ab auf diese Wirklichkeit einzuwirken. Die Möglichkeit der Veränderung der Welt setzt ihr tatsächliches Dasein, ihre vollkommene Erkennbarkeit und unsere praktische Einwirkung auf sie voraus. Die Welt erscheint dem Subjekt nicht als etwas fremdes, im Gegenteil, das Subjekt beherrscht, je nach unserer Erkenntnis, das Objekt, oder wie Hegel sich ausdrückt, eignet sich Objektivität an. Die Erkenntnis ist die allmähliche Annäherung zu der objektiven Wirklichkeit, die Praxis aber die allmähliche Überwindung der objektiven Hindernisse im Prozesse der Verwirklichung der Ziele, welche der Mensch sich stellt. Ohne sich mit der bestehenden Wirklichkeit zu begnügen, ist der Mensch bestrebt, sie im Einklang mit seinen Vorstellungen und Begriffen von ihr zu verändern. Auf diese Weise bildet der Mensch nicht nur die Welt in seinem Bewußtsein ab, sondern er schafft und verändert sie. Gleich, wie die Erkenntnis ohne Bewegung, ohne Widersprüche unmöglich ist, ebenso setzt auch die Praxis die Tätigkeit des Menschen, einen Kampf mit Widersprüchen, mit allen möglichen „Hindernissen" voraus. Die Erkenntnis selbst muß übrigens als Ausdruck der menschlichen Praxis betrachtet werden, andererseits aber erscheint die Praxis als eine bestimmte Form der Erkenntnis. Daher ist der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis nicht absolut, sondern nur relativ.

Vollkommen richtig bemerkt Lenin, daß die Theorie und Praxis vom Standpunkte Hegels zwei Methoden oder Mittel zur Vernichtung der Einseitigkeit, sowohl der Subjektivität wie auch der Objektivität bilden.

Zwischen der subjektiven Idee und der objektiven Wahrheit steht die Praxis (und Technik) des Menschen. Die Idee durchläuft nach der Lehre Hegels in ihrer Entwicklung drei Stufen: das Leben, den Prozeß der Erkenntnis einschließlich der Praxis des Menschen, und die Stufen der absoluten Idee. Diese Gedanken Hegels kommentiert Lenin materialistisch im folgenden Ausdrücken:

„Das Leben gebiert das Gehirn. Im menschlichen Gehirn findet sein Abbild die Natur. In seiner Praxis und Technik die Richtigkeit dieses Abbildes prüfend und anwendend, gelangt der Mensch zur objektiven Wahrheit".

Für Leute, welche mit der „Logik" und der Lehre Hegels überhaupt nicht bekannt sind, dürfte die Äußerung Lenins, daß die Seiten, welche der Idee (Enzyklopädie § 213 bis 215) gewidmet sind, beinahe die beste Auslegung der Dialektik bilden, höchst unerwartet erscheinen. Bezüglich des Abschnittes über die absolute Idee drückt sich Lenin noch bestimmter aus, indem er hervorhebt, daß derselbe nichts spezifisch Idealistisches enthält. „Schlußwort und Zusammenfassung, das letzte Wort und das Wesen der Logik Hegels — das ist die dialektische Methode; das ist außerordentlich bemerkenswert. Und noch eins. In diesem alleridealistischesten Werke Hegels kommt am wenigsten Idealismus, am meisten Materialismus vor". „Ein Widerspruch", jedoch Tatsache. Das ist der Schluß, zu welchem Lenin nach einem gründlichen Studium der Logik Hegels gelangt.

Wir haben also im Konspekt von Lenin eine Reihe äußerst interessanter und tiefer Gedanken über die Dialektik, welche es allen sich für die Fragen der marxistischen Methode Interessierenden ermöglicht, Hegel besser zu verstehen und die materialistische Dialektik bedeutend zu vertiefen. Lenin hat gezeigt, wie Hegel

Digitized by Google

materialistisch zu kommentieren ist, wie man Hegel lesen und studieren muß. Uns scheint es, daß die Leninsche Art der Analyse Hegels die einzige richtige ist. Man muß sich die Mühe geben, aus der mystischen Umhüllung die in ihr verborgenen Perlen, an denen die Logik sehr reich ist, herauszuschälen.

Das Ergebnis, zu welchem Lenin in seiner Beurteilung der Logik Hegels gelangt ist, kann kurz in folgenden Sätzen zusammengefaßt werden: Hegel hat in der Dialektik des Begriffes die Dialektik der Dinge erraten. Ungeachtet seines Idealismus hat Hegel schon selbst an die materialistischen Wurzeln gerührt; denn er hat letztere nicht im Verstande, sondern in der Idee, in der objektiven Wirklichkeit gesucht.

Hegel hat die Theorie der Erkenntnis, die Dialektik und die Logik zu einem Ganzen aufgebaut. Hegel hat die Frage über die Wechselbeziehung der Theorie und Praxis wenigstens theoretisch richtig gelöst, was Marx die Möglichkeit gegeben hat, das Kriterium der Praxis in die Theorie der Erkenntnis einzuführen. Bei Hegel finden wir Keime des historischen Materialismus, insofern er die Rolle der Werkzeuge und der Technik überhaupt im Herstellungsvorgang vorgeahnt hat.

Hegel hat in der Logik die Hauptgesetze der Dialektik entdeckt und sie, obgleich auf idealistische Weise, doch in systematischer Form ausgelegt. Die Reihenfolge der Anordnung der Kategorien ist durchaus als richtig zu bezeichnen und entspricht dem wirklichen Entwicklungsverlauf der menschlichen Erkenntnis. In einer sehr wertvollen Abhandlung unter dem Titel „Elemente der Dialektik" zählt Lenin als Zusammenfassung der ganzen Logik die wesentlichsten Grundsätze der Dialektik auf. Diese übrigens auch noch in vielem anderen sehr wertvolle und mit entsprechenden Erläuterungen versehene Abhandlung muß in unsere Lehrbücher über den dialektischen Materialismus aufgenommen und überhaupt zum Ausgangspunkt für das Studium der materialistischen Dialektik werden. Bei uns sind ja alle noch gewöhnt, in vielen Fällen die Dialektik allzu elementar und einfach auszulegen.

Die Erscheinung des Konspekts von Lenin wird zweifellos in unserem geistigen Leben ein Ereignis bilden und eine bedeutende Anregung zur weiteren Entwicklung und Vertiefung der Theorie des dialektischen Materialismus geben. In seinem Konspekt gibt Lenin restlos konkrete Hinweise bezüglich der Richtung, in welcher die Anhänger des dialektischen Materialismus die Arbeit weiter fortzuführen haben. Die Forschung der Werke von Hegel und Marx, sagt Lenin, muß in der dialektischen Weiterbearbeitung der Geschichte des menschlichen Gedankens wie auch der Technik bestehen.

Digitized by Google

Hermeneutik und philosophia perennis

von Maximilian Beck (Berlin)

1. Die radikale Skepsis

Jeder, der heute mit letztem Ernst zu philosophieren vorgibt, muß sich gefallen lassen, daß an ihn zwei Fragen gestellt werden: Erstens, ob er jene bodenlose Skepsis kennt, gegen deren Würgen Friedrich Nietzsche sein ganzes Leben hindurch anzukämpfen hatte, —jene Skepsis nämlich, der alles angeblich „sachliche" Philosophieren nichts ist als „klappernde Dialektik", bei der nur naive Harmlosigkeit ihre Befriedigung finden kann. Zweitens: Wie er mit dieser Skepsis fertig geworden ist. Denn irgendwie muß es ihm doch geglückt sein — sonst könnte er wirklich nur als Selbst- und Fremdbetrüger vorgeben, ernstlich zu philosophieren!

Was begründet die Berechtigung dieser Frage? Genauer: Was macht solche Fragestellung gerade einem Philosophen gegenüber besonders dringlich, also dringlicher als allen anderen Forschern gegenüber, die mit gleichem Ernste um Gewinnung von Erkenntnissen bemüht sind? Der Grund hierfür mag schon darin liegen, daß der nicht philosophierende Forscher der einzelnen Erkenntnisgebiete keine Verantwortung trägt für die erkenntnistheoretischen, ontologischen und metaphysischen Voraussetzungen seiner Wissenschaft, die allein von radikal skeptischen Grundhaltungen betroffen werden können. Eben damit ist aber die Frage nur verschoben. Denn nun muß gefragt werden: Warum unterliegen gerade die philosophischen Kernfragen allein der radikalen Skepsis? Kann darauf geantwortet werden: Nun eben weil sie gerade die Radix allen Seins und Erkennens betreffen? Prädisponiert wirklich nur die fundamentale Bedeutung, diediese Fragen als Vorentscheidungen für den gesamten Oberbau der Erkenntnis, als bloßer Konsequenz der philosophischen Entscheidungen haben, diese zu Zielpunkten radikaler Skepsis? Das wäre eine durchaus uneinsichtige Behauptung. Vor allem wäre nicht zu verstehen, warum den immanent sachlichen Erwägungen allein bei Entscheidungen der philosophischen Fundamentalfragen von vornherein mit einem Mißtrauen, das fast mit einem Nicht-ernst-nehmen identisch ist, begegnet wird. Während solches Mißtrauen den immanent sachlichen Erwägungen den nichtphilosophischen Einzeldisziplinen gegenüber völlig fehlt.

Sucht man die Tatsache der Skepsis philosophischen Grundentscheidungen gegenüber mit der Tatsache zu begründen, daß der philosophischen Entwicklung jene Kontinuität und relative Uniformität der nachzeitigen und gleichzeitigen Forschergenerationen fehle, wie sie allen anderen Erkenntnisdisziplinen eigne, so ist zu erwidern: Erstens besteht diese relative Kontinuität und Uniformität der nichtphilosophischen Disziplinen nur in der Laienperspektive. Den Laien interessieren an wissenschaftlichen Einzeldisziplinen nur gewisse Grundaspekte, nicht aber der Gang der Detailforschung, der nicht weniger in kontradiktorischer Antithetik verläuft wie die Systemarbeit in der Philosophie, und die ihrerseits die plötzliche Revolutionierung des den Laien allein interessierenden Grundaspekts vor-

Digitized by Google

bereitet. Kopernikus, Einstein — das sind nur zwangsläufige Folgeerscheinungen einer dialektischen Kleinarbeit, die dem Laien völlig entgangen ist. — Dieser antithetisch verlaufenden Kleinarbeit der Detailforschung in den außerphilosophischen Fachdisziplinen entspricht aber — dem ganz andern Gegenstandsgebiet der Philosophie gemäß — die harte Aufeinanderfolge philosophischer Antithesen betreffs philosophischer Fundamentalentscheidungen, wie etwa: Seinsprinzip ist Unveränderliches. Nein, Werden! Nein, Idee! Nein, Kraft! Nein, Einheit! Nein, Vielheit! Nein, Bewußtsein! Nein, Wille! Nein, Natur! Nein, Gott! Nein, Mensch! Solche harte und krasse Widersprüche können allerdings zu Hohn und Gelächter reizen. Aber sie verdecken die stetige Entwicklung in Sicht und Behandlung der philosophischen Grund- und Einzeldisziplinen, die nur dem merklich wird, der selbst philosophiert. Statt nur von außen solche Dicta beim Worte zu nehmen, ohne ihrem tieferen Sinn nachzugehen. Gesetzt, Philosophie hätte gleich allen andern wissenschaftlichen Disziplinen ihr besonderes Gegenstandsgebiet, dessen sachliche Erforschung ihre Aufgabe wäre. Dann würde aus der Besonderheit dieses Gebietes als des Allgemeinsten und Letzten folgen, daß schon die bloße Sicht auf diesen spezifisch philosophischen Gegenstand mit ganz außerordentlicher Schwierigkeit verbunden ist. Seine Struktur könnte derart ganz ungemein mikroskopisch fein sein, daß nur einseitigen Verzerrungen ins Makroskopische Unterscheidbares hier überhaupt sichtbar wird! Und: Die allerminimalste Verzerrung hier im Sehen des Zentrums und Fundaments alles Seienden müßte schon die radikalsten und gröbsten Abweichungen in allen Folgerungen notwendig begründen. Die nichtphilosophischen Erkenntnisgebiete haben je ihr Gegenstandsgebiet in deutlicher Ausgebreitetheit „gegeben" und können sich darin bald diesem, bald jenem Einzelmoment mit isolierendem Blicke zuwenden, ohne daß eine neue Einzelentscheidung stets das Gesamtsystem ins Wanken bringen müßte. Der Gegenstand der Philosophie aber, als Erkenntnisgegenstand, d. i., was das Sehen unterscheidbarer Momente betrifft, von punktueller Winzigkeit und gleichwohl schwierigster Struktur, kann nur entwirrt werden auf dem Wege sich gegenseitig korrigierender Verzerrungen ins grob Sichtbare der „Ableitungen" aus einseitigen „Prinzipien", d. i. auf dem Wege über kontradiktorische Widersprüche philosophischer Einzelsysteme. Und gerade der in Antithesen verlaufende Charakter der philosophischen Entwicklung spricht weniger für deren geschichtliche Bedingtheit (wie sie etwa Dilthey sieht) als für eine immanente sachlogische Konsequenz im Sinne Hegelscher Interpretation der Philosophiegeschichte. Es ist festzustellen, daß alle wirklich berufenen Philosophen, trotz der krassen Widersprüche der philosophischen Einzelsysteme, jenen Blick hatten für deren gemeinsame identische Intention und für eine Stetigkeit, die nur von denen nicht gesehen wird, die ihren Spaziergang auf der Oberfläche der Dinge (meist gestützt auf Resultate nichtphilosophischer Einzeldisziplinen) mit pseudophilosophischen Bemerkungen begleiten.

Folgerung: Die radikale Skepsis philosophischen Grundentscheidungen gegenüber läßt sich aus den kontradiktorischen Widersprüchen der einzelnen Philosophien allein nicht zureichend erklären.

Im übrigen ist dieses geschichtliche Faktum Jahrtausende alt — der besondere Grad und die besondere Qualität jener radikalen Skepsis aber, die eine Verwandtschaft hat mit dem Ekel und der absoluten Verzweiflung, datiert erst seit Nietzsche*). Wir sind also genötigt, unsere Frage zu wiederholen: Was begründet die Berechtigung der am Anfang gestellten Fragen?

*) Wenn sie auch schon längst, insbesondere seit Montaigne, der auf Nietzsche sichtlich großen Einfluß gehabt hat, auf den Durchbruch ins volle Bewußtsein einer Zeit lauert. Vgl. insbesondere Montaignes von der Schulphilosophie noch lange nicht genügend gewürdigte „Rettung des Raymond de Sebonde".

Digitized by Google

2. Der metaphysische Psychologismus

Um den Sinn der Frage nach Berechtigung der Skepsis der Philosophie gegenüber recht zu verstehen, muß man sich darüber klar sein, daß es sich hier nicht um so etwas wie einen Zweifel innerhalb der Philosophie selbst handelt, also weder um die Skepsis der griechischen Akademie noch um den methodischen Zweifel Descartes, auch nicht um das resignierende Ignoramus et ignorabimus moderner Skeptiker. All dieser Skepsis ist gemeinsam, daß sie die sinnvolle Berechtigung gewisser philosophischer Fragen voraussetzt und den Zweifel nur auf die Beantwortung dieser Fragen richtet. Nietzsches Skepsis richtet sich aber radikal gegen das Sinnvolle schon des philosophischen Fragens. Schon den philosophischen Problemgegenstand erklärt er für erfunden; gegenstandslos ist philosophisches Fragen. Denn nicht gehe es da letzten Endes wirklich um Erkenntnis, sondern nur um die denkerisch-illusorische Erfüllung von — „Wünschbarkeiten"!

Die philosophischen Problemstellungen scheinen Nietzsche stets schon bestimmt von und hingeordnet auf metaphysische Entitäten als auf sogenannte „Hinterwelten", in welche ein bestimmter Typus Mensch — der kranke, gebrochene, schlecht weggekommene — flüchtet, um in der Erspekulierung „jener besseren Welt" die Befriedigung elementaren Glück- und Machtwillens zu erlangen, die ihm in dieser Welt versagt wird. Der Priester setzt sich im Philosophen, der homo religiosus im philosophierenden Menschen fort. Nun mag man über das hier freilich nur recht simpel und grob Referierte denken wie man will — vieles scheint auf den ersten Blick für seine Richtigkeit zu sprechen. Denn: Tatsache ist schon das Psychologische. Philosophen sind in der Regel gebrochene, in ihrer Vitalität irgendwo angefressene, verkorkste, leidende, schwächliche — und nicht frisch-fröhlich-fromm drauflos lebende Menschen. Behält man außerdem im Auge, was Nietzsche selbst sich nicht deutlich genug entgegenhielt: daß Einsamkeit der Existenz allein schon ein „Krankheitssymptom" ist (der normalgesunde Mensch lebt stets nur in und aus „den andern" — und fühlt sich nirgends wohler und mächtiger als in der Masse, in Familie, Gesellschaft, Volk, Staat — der Philosoph umgekehrt), dann gibt es schon aus diesem Grunde allein überhaupt keine Ausnahme von der Regel der Lebensdegeneration der Philosophen.

Weit entscheidender aber ist folgendes: Alles Philosophieren erhält in der Tat Anstoß von und kreist um einige wenige metaphysische Probleme, deren Identität durch die verschiedensten Verkleidungen hindurch sichtbar ist, als: Göttliche Vorsehung, persönliche Unsterblichkeit und sittliche Freiheit. Diese Probleme bilden derart substantiell den Kern aller echten*) Philosophien, daß deren rein historische Ableitung aus nur äußerlichen theologischen oder soziologischen Direktiven von vornherein sich als sehr gezwungen zu erkennen gibt. Und nicht zu leugnen ist, daß in der Tat alle außermetaphysischen Erkenntnisse der Philosophie von vornherein auf jene metaphysischen Grundprobleme hingeordnet sind. Und es hat sogar oft sehr den Anschein, als stände selbst alle Erkenntnistheorie, Ontologie und Logik der Philosophie im Dienste der Absicht, die Welt des uns Bekannten, des uns Plausiblen und Augenscheinlichen solange umzuinterpretieren, bis sie einer Hypostasierung jener drei metaphysischen Grundentitäten Raum gibt: gegen allen Augenschein, gegen alle Plausibilität, entgegen aller Erwartung, zu der uns das vulgär Bekannte ein Recht gibt!

*) Unecht nenne ich alle jene nur angeblich „philosophischen" Versuche, die in Verkennung des spezifischen philosophischen Gegenstandes allerhand „Synthesen" von wissenschaftlichen Erkenntnissen an Stelle der Philosophie setzen zu können glauben. Vorgreifend sei hier schon gesagt, daß Einzelwissenschaften nur den verschiedenen Wesensregionen zugewandt sind, Philosophie aber einzig und allein nur dem Problem des Sinnes des Daseins selbst, welches von keinem Was-(Wesen)-Sein her je verstehbar wird. Die „Totalität", um die es der Philosophie zu tun ist, ist keine Summe, sondern eine elementare Einheit! Sie ist das Wirklichsein selbst — und nicht die Totalität aller wirklichen Gegenstände! (Vgl. schon das Vorwort zu „Wesen und Wert".)

Digitized by Google

Nun tragen aber die Devisen Gott, Unsterblichkeit, sittliche Freiheit so deutlich das Merkmal einer menschlichen Wünschbarkeit an sich, daß nichts einleuchtender erscheint, als sie als pure Erfindungen menschlicher Sehnsucht zu deklarieren. Womit die Gegenstandslosigkeit der Metaphysik und damit indirekt (nach eben Gesagtem) auch der Philosophie erwiesen wäre.

Das aber würde nicht bedeuten, daß wir etwa nicht zu erkennen vermögen, ob es Gott, Unsterblichkeit und sittliche Freiheit gibt oder nicht gibt. Es bedeutete weit mehr, nämlich, daß sie denkerische Illusionen sind, jede auf sie bezügliche Problemstellung also eben so wenig ernst genommen zu werden verdient, wie etwa die Frage eines spielenden Kindes, ob sein „Pferd" (= Steckenpferd!) fliegen oder rennen könne. Verdienen die philosophischen Problemstellungen selbst nicht ernst genommen werden zu können, dann ist mit den diese These begründenden Behauptungen aus der Philosophie unversehens — eine Psychologie geworden und aus dem Metaphysiker ein „Psychologist". Das heißt: Statt in immanenter Sphäre philosophischer Problematik verbleibend selbst Philosophie zu treiben, kehrt sich das Interesse den Wurzeln zu, aus denen augenscheinlich jene metaphysischen Illusionsgebilde hervorwachsen: dem menschlichen Seelenleben. Und in psychologischen Einzelanalysen wird nun versucht, die metaphysischen Problemstellungen und Problemlösungen aus dem Getriebe menschlichen Seelenlebens abzuleiten, aus diesem her als aus Ursachen und Motiven zu erklären. Wird nun aber zugleich dies seelisches Getriebe des Menschen auf ein einziges Prinzip zurückgeführt, etwa auf: den „Willen zur Macht", dann ist damit aus dem psychologistischen Analytiker wieder ein — Metaphysiker geworden! Denn dieses letzte Prinzip ist als kosmisches die Formel, aus der auch jedes Nichtseelische, also auch alle physikalischen, vegetativen und geistigen Phänomene verständlich zu machen versucht wird.

Es sei gleich hier folgendes bemerkt: wenn wir die traditionellen*) metaphysischen Fundamentalprobleme Gott, Unsterblichkeit, Freiheit ins Auge fassen und wenn wir nun ernstlich versuchen, sie auf Psychisches zurückzuführen, so widerstehen sie einer derartigen Reduktion. Es zeigt sich, daß ihr eigentümlicher Sinngehalt nur sehr unvollständig und nur sehr schief erfaßt ist, sofern er wirklich auf seelische Bedürfnisse, Triebe, Strebungen, auf „Wille" u. dgl. antworten soll. Das entscheidende Moment ist da überhaupt nicht getroffen! Denn es ist da im Menschen, und zwar in seiner tiefsten Tiefe, noch etwas ganz anderes, was in der Hypostasierung jener drei Gegenstände sich denkerisch zu rechtfertigen sucht, etwas, wofür wir leider kein besseres Wort wissen als „Würde".

Hier ist ein kleiner Exkurs nicht zu umgehen: Eine Bedeutungsanalyse des Wortes „Würde" stellt als deren wesentliche Bedeutungsmomente heraus: Erstens: eine letzte absolut in sich selbst (autonom und autochthon) gründende Werthaftigkeit, d. i. ein Wertsein, das sich nicht aus etwas herleitet, was das diesen Wert realisierenden Subjekt nicht voll und ganz selbst in der Hand hätte. Zweitens: Daß es dem Sinne dieses Wertes als Höchstem, Letztem widersteht, jemals Mittel der Realisierung anderer Werte zu sein. Drittens: Das Moment eines Anspruchs auf Kompensierung gewisser Wertabbrüche, die das diesen letzten Wert repräsentierende Subjekt in bestimmter Hinsicht erleidet. Dieses Moment des „Anspruchs" tritt am deutlichsten in der Wortabwandlung „einer Sache würdig" zutage.

Statt nun auf diese Bedeutungsanalyse selbst hier einzugehen, wollen wir uns mit einem kurzen Hinweis auf die körperliche Erscheinung der Würde begnügen. Vollkommene Ausprägungen des Wesens „Würde" finden wir teils in Haltung und Gebärden gewisser antiker und quattrocentistischer und cinquecentistischer Kunstwerke, teils aber auch bei gotischen Statuen und schließlich bei — Rembrandt!

*) Man übersehe nicht, daß sie auch noch für Kants Gesamtphilosophie leitend sind!

Digitized by Google

Keineswegs aber finden wir sie in jenen Haltungen, die „Würde" zu sein prätendieren, und die zu Unrecht — da sie ja nur Lüge und Pose sind! — Sache, Begriff und Wort der „Würde" in Verruf gebracht haben.

Die echte, die wirkliche Würde als Körpererscheinung hat etwas selbstverständlich und unprätentiös in sich Ruhendes — ist also das Gegenteil aller gespreizten und ausladenden Gebärde: sie hat Geschlossenheit, Befriedigtheit und Schwerpunkt in sich selbst. Man vergleiche etwa eine Hera mit einer Majestät des Barock: Jene fordert nicht wie diese Anbetung, Anerkennung, Kniebeuge; sondern sie ist anbetungswert, zwingt, ohne es selbst zu wollen, in die Knie. Jene schweigt, diese schreit. Jene würde, auch wenn niemand ihren Selbstwert ihr zurückspiegelte, nicht einen Moment lang ihre Selbstsicherheit verlieren. Das Selbstwertgefühl der Barockmajestät lebt aber nur von der Spiegelung im Byzantinismus der „Untertanen". Sie ist gewaltsam, krampfhaft, unfrei.

Dies ist der Punkt, wo die Identität der antiken (und renaissance-italienischen) Würdehaltung mit der gotischen und der Rembrandts sichtbar wird. Ein Inneres, seiner absolut Selbstgewisses ist da und ruht frei, gelassen, anspruchslos in sich selbst. Es schielt nicht nach außen (Respektsantwort erwartend und fordernd), sondern ignoriert das Äußere, weiß nichts davon. Und es vergibt sich nichts, wirft sich nicht weg, sondern hält an sich und hält in sich. Und es empfängt sich auch nicht von außen her, sondern ist sich selbst in sich verweilender Ursprung. — Ferner: Die echte Würdehaltung weist nicht etwa die Zumutung auf Dienstbarkeit als „frech" von sich, sondern als absurd. Sie bäumt sich nicht gewaltsam in die Höhe, Lastaufladung trotzig und aufstampfend von sich wegweisend. Sondern sie ist hoch, steht zu hoch über allem andern, als daß es je über ihre Fußspitzen hinaufreichen, geschweige denn ihr aufgeladen werden könnte: selbst wenn sie es auf sich laden wollte! Das Hochsein in der Würde macht Dienstbarkeit, Lasttragen zur Absurdität. — Und schließlich: In der Haltung ist etwas, was den Gedanken der In-Frage-Stellung der sinnvollen Existenz eines absoluten Wertseins derart radikal verneint, daß es allen Unwert als Unrecht und die Kompensierung, den Ausgleich allen Unwertes durch Wert als ihm rechtmäßig zustehenden Anspruch und als fraglos waltende „Gerechtigkeit" weiß. Wohlgemerkt: Nicht von einem Wert- und Ausgleichsbedürfnis ist hier die Rede, sondern von einer Gewißheit, die in Einsicht wurzelt. Und dies soll sich in einer körperlichen Gebärde und Haltung aussprechen? Nun, es ist gerade das Moment der Ruhe, des getrost An-sich-herankommenlassens, in dem sich das Würdigsein als Anspruch in der körperlichen Würdehaltung zeigt.

An den griechisch-italienischen Bildwerken zeigt es sich als ihnen entströmende Aura der Unantastbarkeit. Ihre Intaktheit, ihre absolute Ungebrochenheit hat zugleich die Dignität der Unverletzbarkeit, der Unbrechbarkeit: „Ewigkeit": Charakter gesättigten Anspruchs. Bei der gotischen und Rembrandtschen Würdehaltung aber besteht eine Spannung zwischen der gegebenen Zerrissenheit, Gebrochenheit, Verletztheit, Angetastetheit und einer ihr zustehenden Kompensierung. Hier ist der Anspruch in actu: ein sichtbarer Hinweis in eine Ferne, deren Wurzel doch hier selbst zugegen ist. Und das Zuströmen von Glanz und Heil in dieses leidende Hier. Ein Aufgebrochensein in die Ferne, aus der ungebrochene Kraft hereingesogen wird: ohne Anstrengung, ohne Krampf, ohne Wille, ohne Streben, ohne Bedürfnis: bloß, weil es so in Ordnung ist. Die Würde der Gotik und Rembrandts — des christlichsten und in diesem Sinne gotischen Künstlers — hat das Moment einer Ergebung in sich, die Kraft und Wissen ist: Gelöstheit von außen, Gebettetsein in einen inneren Kraftstrom, der jeder Lücke ohne Zutun ihre Füllung zuträgt. Ohne aus sich herauszutreten oder aus sich herauszulangen, des „Kommens der Erlösung" sicher, wird dieses Kommen doch stetig „im Blicke"

Digitized by Google

gehabt. Das Gehobensein in der Würde ist geistiger Art. Ein Wissendsein um den Ausgleich aller den absoluten Selbstwert in Frage stellenden Unwerte, Wissen um einen Anspruch, den man nicht stellt, sondern hat. Wissen um das im letzten Grunde Gesichert- und Unantastbarsein absoluten Wertes. Und zwar bricht dieses tiefste Wissen hart am Kontrast seiner In-Frage-Stellung auf: am Leiden, an der Verzweiflung. Und gerade dies ist der Charakter der Würde, den am eindringlichsten Gotik und Rembrandt körperlich zum Ausdruck zu bringen verstehen.

Wozu diese Abschweifung? Sie sollte trotz aller Mangelhaftigkeit — denn mehr als schwacher Versuch kann und will sie gar nicht sein*) — andeuten, in welche Richtung hier gezielt wird, wenn „Würde" als jenes Phänomen im Menschen angesprochen wird, auf das die metaphysischen Hauptgegenstände zurückweisen: auf ein Phänomen, das jede psychologische Deutbarkeit gänzlich überschreitet.

Zweifellos hat auch Kant dieses Phänomen im Blicke gehabt, aber seine imperativistisch ethische Deutung hat das Schwergewicht von vornherein gänzlich verschoben: nicht nur hat er das Moment der Autonomie und Autochthonie (das „In der Hand haben") des absoluten Wertes aus einem Sein in ein Wollen uminterpretiert, noch dazu in ein krampfhaftes, das nur vom Widerstand der Natur lebt. Was mehr wiegt: Er hat an Stelle des kategorischen Anspruchs den kategorischen Imperativ gesetzt und so die metaphysischen Hauptgegenstände nur auf dem Umweg über die Konstruktion seiner „praktischen Vernunft" als sinnvoll zu rechtfertigen versucht. Gleichwohl verrät noch der Terminus „Postulat" den Ursprung aus derselben Konzeption, die wir hier im Auge haben. Vollends radikale Mißgriffe sind aber alle nachkantischen Versuche, die Rechtfertigung metaphysischer Postulate aus einer Philosophie des praktischen Menschen herzuleiten. Was hier — im Widerstande gegen sie — gewollt wird, ist, den vorkantischen Standpunkt des Ausgangs aus metaphysischen Einsichten wieder zu Ehren zu bringen, wobei „Einsicht" wieder aus dem Praktischen in jenes Gebiet hineinzuordnen ist, in das sie natürlicherweise gehört: ins Theoretische. Auf Einsicht als Spezies eines schauenden Erfassens weist schon die metaphysische Urgewißheit zurück, die wir am Phänomen der Würde als metaphysische Erlebnishaltung katexochen zu bestimmen suchen.

3. Nietzsches vitalistische Hermeneutik

Gesetzt aber, diese Bestimmung wäre uns gelungen; gesetzt, es ließe sich durch eingehende Analysen in der Tat als fraglose Gewißheit erweisen, daß die Postulierung der metaphysischen Hauptgegenstände nicht bloß auf irgendwelche seelische Triebhaftigkeit zurückgeht, sondern auf eine menschliche Grundhaltung, die von einer geistigen Einsicht durchleuchtet ist, so daß die metaphysischen Gegenstände nicht bloß als bloße „Wünschbarkeiten", sondern als „Vernunftpostulate" anzusprechen wären: wäre damit etwas zur Beseitigung der radikalen Skepsis gegen Philosophie getan? Nein, auch dann nicht! Bewiesen wäre bloß, daß die spezifischen metaphysischen Gehalte „Gott", „persönliche Unsterblichkeit", „sittliche Freiheit" auf ein mehr als bloß seelisches Prinzip im Menschen antworten. Gezeigt hätte sich bloß, daß die rein psychologistische Reduzierung der metaphysischen Problemgegenstände weichen muß einer Reduzierung auf anthropologische Momente, die als Seelisches, als Trieb, Wunsch, Bedürfnis, Wille o. dgl. falsch oder mangelhaft bestimmt wären. Die psychologistische Reduzierung der Metaphysik hätte einer umfänglicheren, vorsichtigeren anthropologischen Reduzierung zu weichen!

*) Das hier nur gestreifte Problem „Würde" ist von so fundamentaler Bedeutung, daß seine auch nur halbwegs angemessene Behandlung nur in ausgedehnten Analysen möglich wäre. So mußten wir uns hier nur auf aphoristische Bemerkungen beschränken, die an sich nichts beweisen, sondern nur andeuten wollen!

Digitized by Google

So wenig die bloße Tatsache, daß etwas gewünscht, bedurft, erstrebt, gewollt wird, die Erfüllung des Bedürfnisses, Strebens, Wollens verbürgt, so wenig verbürgt die bloße Tatsache, daß etwas als vernunftmäßig, als rechtmäßig zustehend beansprucht wird, die Erfüllung vom vernünftigen Anspruch oder von vernünftiger Forderung! Die Evidenzgewißheit, von der eben die Rede war, könnte eine — Scheinevidenz sein! Und selbst, wenn diese Möglichkeit ausscheidet, auch dann wäre zu bedenken, daß Vernunft nur die Notwendigkeit evidenter Wesenszusammenhänge betrifft, nicht aber eine Notwendigkeit tatsächlicher Realitäten. Handelt es sich wirklich nur um Vernunftpostulate, so ist darüber, ob sich auch in der tatsächlichen Wirklichkeit die Vernunft als herrschend erweist, noch gar nichts gesagt. Erfaßt und eingesehen wären eben bloß Wesenszusammenhänge, nicht aber Faktizitäten. Erwiesen wäre bloß, daß es nicht etwa bloß sehr schmerzhaft und verzweiflungbegründend ist, daß z. B. Zufall und Vernichtung alle Werte und insbesondere den menschlichen Grundwert beherrschen, sondern auch a priori widersinnig. Nicht bewiesen aber wäre, daß dieser Widersinn nicht faktisch Herr des wirklichen Daseins ist.

Wir bemerken gleich hier, daß wir allerdings diese Gegenargumentation nicht gelten lassen können*). Gleichwohl müßte auf dem Punkte, auf dem wir hier stehen, zugegeben werden, daß der radikale Skeptizismus gegen die Philosophie durch die oben gegebene Argumentation gegen die psychologistische Reduktion der Metaphysik allein nicht überwindbar ist. Denn eines bleibt doch bestehen: Die Gegenstandslosigkeit der metaphysischen Grundprobleme wäre nicht widerlegt, auch wenn sich zeigen ließe, Gott, persönliche Unsterblichkeit und sittliche Freiheit entsprächen gewissen Grundeinsichten des Menschen, wie etwa der von der Autonomie und Unantastbarkeit absoluter Werte. Schon gewisse Antinomien, wie die zwischen göttlicher Vorsehung und sittlicher Freiheit — seit je ein arges Kreuz aller Metaphysik — sprechen für den Illusionscharakter der metaphysischen Problemgegenstände. Das, was der metaphysischen Grundhaltung des Menschen wirklich an Einsicht innewohnt, bezieht sich durchaus nicht auf jene Problemgegenstände, sondern nur auf ein Wissen um absoluten Wert und Sinn, dessen bloß denkerische Interpretation und Rechtfertigung jene Gegenstände zu sein scheinen. So daß das Motiv zu radikaler Skepsis gegen Philosophie bestehen bliebe: die traditionelle metaphysische Grunddisziplin ist eine bloß denkerische Erfindung.

Hier liegt in der Tat der Wendepunkt der neueren Philosophie: nämlich zur anthropologisch-immanenten. Nietzsche versuchte jene Skepsis zu überwinden, indem er der Philosophie eine andere Richtung gab. Es handelt sich darum, den Sinngehalt der traditionellen Problemgegenstände ursprünglich zu fassen. Gott, persönliche Unsterblichkeit, sittliche Freiheit — das sind schon entstellende Interpretationen eines tiefen menschlichen Sinn- und Wertwissens, entstellt durch gewisse geschichtlich und psychologisch bedingte Motive, die der Philosoph heute durchschauen und in sich selbst bekämpfen müßte. Der Metaphysiker Nietzsche suchte den Psychologisten Nietzsche zu überwinden, indem er, den philosophierenden Menschen nur als ens vitale gelten lassend, in Gott, persönliche Unsterblichkeit und sittliche Freiheit Sinngehalte sah, in denen sich ein tiefstes Wissen des Willens zur Macht um sich selbst auszusprechen sucht. Die einer sich selbst überspringenden Naivität des denkenden Menschen entspringende denkerische Interpretation ersetzte er durch eine vermeintlich ursprüngliche Interpretation: Was da philosphiert und philosophierend sich uneigentlich selbst weiß, ist die Selbstbejahung eines vitalen Elans, dem Momente wesenhaft sind, wie: Trotzdem! Jetzt erst recht! Wohlan noch einmal! Alle Lust will Ewigkeit! Freiheit! = Herr sein! = Macht! Noch aus jedem Unfall und Ungefähr sich einen Glücksfall machen!

---

*) Was in sich — dem Wesen nach — widersinnig ist, kann nie faktisch sein! Das Wertsein aber ist kein „dem Wesen nach", sondern — irrational.

Digitized by Google

Sofern nun Nietzsche den angeblich entstellenden Interpretationen dieser Grundeinsichten in den faktischen Philosophien und Theologien nachging — die traditionelle Philosophie fast allgemein nur als eine subtilere Art Theologie ansehend —, wurde er zum „Hermeneutiker". Das besagt: Statt, wie es sonst Aufgabe des Philosophen ist, in der Gegenstandssphäre philosophischer Probleme verbleibend, ihr Für und Wider ernsthaft zu untersuchen, hörte er durch alle philosophische Dialektik als durch wesenloses Geklapper hindurch nur die bestimmte Art Mensch, die da philosophiert und nahm alle Philosophie nur als spezifischen Ausdruck des Menschen, der in seinem Philosophieren sein Wesen verrät: Und nur dieser Mensch, besser: diese Art menschlichen Lebens interessierte ihn. Denn hier allein war er am Ursprung und eigentlichen Sinngehalt des Philosophierens. Und es war Nietzsches Interesse, all das, was seiner eigenen Metaphysik in den geschichtlichen Theologien und Philosophien widersprach, aus einer Art kranken, degenerierenden, sterbenden Lebens heraus verständlich zu machen.

Der Haupteinwand gegen Nietzsches Lehre: Wenn der Mensch mehr wäre als bloß „Leben", als Vitalität, als Wille zur Macht; und wenn dieses Mehr als Leben gerade ein Antagonist des Lebens wäre, der frei wird zur höchsten Entfaltung gerade dann, wenn Vitalität erlahmt und degeneriert: dann wäre mit Nietzsches Feststellungen vom Zusammenhange der angeblich entstellenden Interpretation metaphysischer Grundeinsichten mit niedergehendem Leben nicht das mindeste gegen die Treffsicherheit der von ihm als Entstellung bekämpften Metaphysiken und Religionen bewiesen.

Nietzsches Lehre bewegte sich im Zirkel, sofern sie beweisend schon voraussetzt, was sie erst zu beweisen sucht: daß alles, was im Menschen Höheres will als bloße Vitalität, nur Degeneration der Vitalität ist: bewiesen dadurch, daß übervitale Aspirationen und vitale Degeneration zusammengehen; wobei eben schon vorausgesetzt wird, daß der Mensch nur Vitalität ist. Und vollends unlogisch ist die Wertung der „Lebensverneinung" vom einseitigen Standpunkt allein bejahter Vitalität aus — wenn von vornherein die Möglichkeit eines außervitalen Prinzips im Menschen gar nicht erwogen wird, dieses vielmehr dem gewaltsamsten Reduzierungsverfahren auf Leben zum Opfer fällt und seine Anerkennung in der traditionellen Philosophie schon als Symptom der Lebensdegeneration angesehen wird.

Nietzsches Lehre steht und fällt mit seinem Lebensmonismus, dessen Gewaltsamkeit nur durch seine genialen Analysen verschleiert wird. Alle großen Seher und Denker wie unmündige Kinder und Kranke behandeln, die in dem, was sie ausdrücklich sagen, gar nicht ernst genommen werden dürfen, bei denen der analysierende Psychologe und Philosoph vielmehr immer besser als sie selbst weiß, was sie eigentlich wollten: das hat viel Ähnlichkeit mit Psychoanalyse und verdient nicht weniger Mißtrauen. Ist man von vornherein davon überzeugt, Sexualität sei die Wurzel aller Geisteskultur, dann wird man es stets fertig bringen, diese auf jene irgendwie zurückzuführen. Mit dem Willen zur Macht verhält es sich aber nicht anders. Notabene: nicht zu vergessen, wie leicht dies gelingen wird, wenn man die ganz grandiose psychologische Phantasie eines Nietzsche hat. Ein Psychologe von gleichem Range — Dostojewski — hat Menschen von ungeheuer zwingender innerer Konsequenz und Wahrheit dargestellt. Es ist aber gleichwohl unwahrscheinlich, daß diese Menschen jemals in unserer Welt wirklich existiert haben! Gesetzt also, es ließe sich wirklich der gesamte Mechanismus, der zur Annahme der metaphysischen Entitäten Gott, Unsterblichkeit, Freiheit führen kann, ohne Gewaltsamkeit und Sprung so erklären, wie es Nietzsches Analysen versuchen, so wäre damit nicht im mindesten bewiesen, daß er auch faktisch zu jenen Annahmen geführt hat. Es wäre eben auch anders möglich! Aber die Analysen sind ja gewaltsam und sprunghaft — und widersprechen dem ausdrücklichen Wissen des Analysierten um sich selbst.

Digitized by Google

Schließlich sei noch folgendes bemerkt:

Nietzsche selbst sah durch die metaphysische Wendung, die er seinen psychologistischen Analysen gab, seine eigene radikale Skepsis gegen Philosophie so wenig überwunden, daß er sich schließlich getrieben fand, den Sinn des Philosophen aus einem die letzten Wahrheiten Erkennenden gewaltsam (Nietzsches Pathos!) ins Prophetische und medizinisch Praktische zu verkehren: also in etwas, worin er selbst früher ausdrücklich den Degenerationstyp des Philosophen sah: den Typus „Sokrates". Denn Sokrates wird von Nietzsche als ängstlich der Heilssuche zugekehrter Praktiker den Vorsokratikern als in weitherzigster Weise dem Kosmos zugewandten Theoretikern entgegengesetzt.

Ganz ehrfurchtgebietend ist der in seiner Radikalität einzig dastehende Wahrheitsdrang und Redlichkeitswille Friedrich Nietzsches. Niemals wäre ein Philosoph dieser Art und dieses Ranges auf das Niveau eines Heilands und Propheten herabgesunken — wäre es ihm möglich geblieben, den Glauben an den Sinn des Philosophierens aufrecht zu erhalten. Nicht erkennen, sondern: Wollen! Handeln! Geschichte machen!: Das war Flucht und Betäubung, Krampf und Zusammenbruch des Philosophen, der erkannt zu haben glaubte, daß Erkenntnis unmöglich sei.

4. Existentiale Hermeneutik (vor Heidegger)

Nietzsches Versuch, die radikale Skepsis zu überwinden, versagt. Damit ist aber noch nichts gegen seinen Ansatz zu dieser Überwindung bewiesen, nämlich nichts gegen die Richtungsänderung, die er dem Philosophieren gab: Die philosophische Problematik unmittelbar dort zu untersuchen, wo sie entspringt: im philosophierenden Menschen, im Ursprung also statt im entsprungenen Produkt, d. i. in philosophischen Theorien. Diese vielmehr nur als Sprungbrett benutzen zum Eindringen in das, was sich vom Menschen im Philosophieren ausspricht: seine eigene Existenz. So erlangen die metaphysischen Gehalte einen anthropologischen Sinn. Sofern aber der Mensch selbst als Seiendes in ein umfassenderes Sein eingebettet ist und wesenhaft nur ist, was er ist in bezug auf anderes Sein, ermöglichen die metaphysischen Gehalte einen die nur menschliche Existenz überschreitenden Sinn. Der Mensch philosophiert nie als solipsistisches Einzelwesen. Durch die Richtungsänderung der philosophischen Analyse von den philosophischen Theorien auf die menschliche Existenz, der sie entspringen, ist immer schon — als zur menschlichen Existenz zugehörig — mitbetroffen „die Welt". So gewinnen die philosophischen Theorien eine Deutungskraft nicht allein auf das, was sich vom philosophierenden Menschen als Einzelwesen in seinem Philosophieren bekundet, sondern auch auf die „Welt" und die anderen Menschen — wenn auch nur innerhalb der Perspektive des jeweils philosophierenden Menschen.

Hinzu kommt nun als sehr entscheidend, daß der Philosoph, der diese existentialhermeneutische Betrachtungsart übt, selbst einer bestimmten Welt und menschlichen Gemeinschaft (Tradition und menschlichen Gesellschaft) verhaftet ist. Und selbst nur aus dieser Perspektive heraus auch diese seine Hermeneutik treiben kann. Damit ist gegeben ein nur sehr relativer Wahrheitswert auch der Resultate der hermeneutischen Analysen. (Diltheys Theorie von der Bedingtheit des geschichtlichen Verstehens durch das Erleben.)

Aber auch bei dem Gegenstande seiner Analyse handelt es sich um relative Wahrheiten: Die philosophischen Theorien erlauben keine Deutung auf eine absolute menschliche Wesensform, noch weniger auf eine an sich seiende Welt und Menschheit, so daß sich aus den Philosophien in Rückbeziehung auf den philosophierenden Menschen ein endgültiger metaphysischer Sinngehalt herausdeuten ließe. Vielmehr ändert sich stetig der philosophierende Mensch und mit ihm die Philosophie, in der sich seine spezifische Existenz bekundet: Alle Philosophie hat

Digitized by Google

nur geschichtliche Geltung, ihre existentiale Deutung trifft nur den geschichtlich sich entwickelnden Menschen.

Dilthey hatte sich mit dieser Auffassung begnügt und fügte ihr nur (wie Misch mit Recht als entscheidend hervorhebt) hinzu: daß es in dieser geschichtlichen Entwicklung als Gesamtphänomen um eine stetige Befreiung des Geistes gehe, als Sinn und Rechtfertigung des geschichtlichen Werdens. Damit ist aber mitbehauptet die sukzessive Annäherung an ein absolutes Erkenntnisideal. Und eben schon diese Blickwendung von einer sachlich immanenten Erörterung der philosophischen Theorien, deren Scheinautonomie durchschaut wird, auf die Hermeneutik menschlicher Existenz durch jene Theorien, ist selbst ein entscheidender Schritt zur Annäherung an das absolute Erkenntnisideal.

Von Dilthey wird nun diese Hermeneutik mehr im Zusammenhange der gesamten geschichtlichen Kultur geübt, darin Philosophie ein Ausdruck der geschichtlichen Existenz des Menschen nur ist neben vielen anderen Ausdrucksweisen — wie Dichtung, Kunst, Wissenschaft, Religion, Staat, Gesellschaft usw. Hierin folgt ihm Oswald Spengler, unterscheidet sich aber wesentlich von ihm dadurch, daß es ihm nur um die Herausdeutung einer begrenzten Anzahl starrer Typen menschlicher Existenz zu tun ist, die er als Kulturformen anspricht. Fern liegt Spengler jeder Gedanke an eine lineare Geistesentwickelung durch die sukzessiven Kulturstadien hindurch. Jaspers verengt diese Betrachtungsweise auf philosophisches Gebiet: In den verschiedensten Philosophien erblickt er die Äußerung einer begrenzten Anzahl starrer Typen menschlicher Existenz, gleichsam deren gesetzmäßige Auskristallisierungen. Der Verzicht auf jede absolute Wahrheitswertung bringt Spengler und Jaspers in sichtlichen Nachteil Dilthey gegenüber. Denn sie übersehen die Standpunktsbedingtheit ihres eigenen Philosophierens: die restlose Relativität, die sie den verschiedenen Philosophien und geschichtlichen Existenzformen zumessen, trifft auch ihre eigene Philosophie und geschichtliche Bedingtheit mit. Das Fatale aber ist, daß auch Dilthey vor diesem Einwand nicht gefeit ist. Seine Philosophie ist in diesem Punkte nur konsequenter als die Spenglers und Jaspers. Nichtsdestoweniger ist die These von der stetigen Geistesentwicklung qua Geistesbefreiung selbst nur eine immanente Behauptung seiner eigenen Theorie, was noch lange nicht ihre evidente Richtigkeit involviert. Was er auch zu dieser Beweisführung herbeibringt — es ist ja alles selbst schon standpunktlich gesehen und ausgewählt und den eigenen Standpunkt, die eigene menschlich geschichtlich, menschlich typisch und menschlich individuell bedingte Existenz kann er nicht überspringen! Es wäre ein leichtes, gerade seine positive Geistesbewertung und seinen Erkenntnisoptimismus der Jasperschen Typologie von Weltanschauungsformen einzuordnen. Letztlich ist auch sie nur Dogma. Und gerade seine eigene Erkenntnistheorie vom geschichtlichen „Verstehen" als Korrelat des „Erlebens" stempelt solches Dogma zum Fremdkörper in seinem System.

So erweist sich auch der Ausweg, den metaphysischen Gehalten dadurch einen Sinn zurückzugewinnen, daß man sie als Hinweise deutet auf eindeutige Entsprechungen in der Existenz des philosophierenden Menschen und nun in dieser (anthropologischen) Sphäre ihrem Sinn nachgeht, als Sackgasse. Denn nichts verbürgt, daß man nicht mit derartigen Analysen nur in anderer Weise dasselbe treibt, was die analysierten Philosophien in ihrer Weise trieben: Ein Spiel, dessen letzte Motive noch undurchsichtig sind. Nichts verbürgt die objektive Richtigkeit der Analysen, die ja selbst bedingt sind. Aber auch wenn diese Analysen richtig wären — auch dann wäre nicht das gewonnen, was man eigentlich suchte: Denn — man täusche sich nicht —: derartige Analysen wurden nicht unternommen, um an Hand der Deutungskraft der philosophischen Lehren bloß den Menschen besser kennen zu lernen. Nicht um psychologische und anthropologische Erkenntnisse zu gewinnen, philosophiert man. Man will weit mehr: man will dem metaphysischen Sinn

Digitized by Google

der metaphysischen Gehalte auf die Spur kommen. Verlegt man sich von der immanenten Auseinandersetzung mit den philosophischen Theoremen auf die existentiale Hermeneutik des philosophierenden Menschen, so tut man dies in der Erwartung, hier an der Wurzel das zu finden, was man in Stamm, Zweigen und Blattwerk sich nicht mehr zu suchen traut: einen im echten Verstand wirklich metaphysischen Sinn der metaphysischen Gehalte — und nicht einen psychologischen, biologischen, anthropologischen, soziologischen! Die drei Hauptpunkte der traditionellen Metaphysik — Gott, Unsterblichkeit, Freiheit — könnte nur ein jeden philosophischen Spürsinns gänzlich barer Verstand wirklich reduzierbar glauben auf biologische, psychologische, anthropologische und soziologische Befunde. Und selbst der platteste Positivist bringt die Mahnkraft der metaphysischen Probleme nicht zum Schweigen. Desavouiert er sie auf der einen Seite — etwa als listige Erfindungen einer Klasse, die durch ihre Propagierung betrügerisch eine andere Klasse in ausbeutbarer Knechtschaft halten will —, auf der anderen Seite propagiert er sie selbst in dem, was seiner eigenen Rede von menschlicher Gleichheit, von Gerechtigkeit, von Sinn und Vernunft, von Glück und Menschenwürde erst das Pathos der Überzeugung gibt.

Wäre es so leicht, das ungeheure innere Schwergewicht des Sinnes jener Probleme zu eskamotieren — gerade dann wäre ja alles in einem menschlichen Tierreich, wo unter Herrschaft von Gewalt, Zufall und Willkür alles drunter und drüber geht, ohne Sinn und Ziel, in bester Ordnung. Und wer sich darüber empörte, wäre nur ein verrückt gewordenes Tier . . .

5. Die anthropologische Metaphysik (Heidegger)

Wir gebrauchten den Ausdruck „existential" bisher nur, um die Blickrichtung auf den philosophierenden Menschen statt auf die philosophischen Theorien anzuzeigen. Der Ton lag bei Wahl dieses Ausdrucks nur ungefähr dort, worauf Jaspers (in Anlehnung an Kierkegaard) ihn legt. Wir meinten: Nicht der theoretisierende, nicht der bloß denkende Mensch, aber auch nicht ein Fiktum „Mensch", das schon im vorhinein einseitig auf eine bestimmte Formel wie etwa „Wille zur Macht" oder „Bewußtsein" festgelegt wäre, ist es, auf den hin die philosophischen Theorien gedeutet werden sollen. Sondern der wirkliche, ganze Mensch in der Fülle seiner Existenz, die in Leben, Wille, Handeln, Bewußtsein oder Denken je nur eines ihrer Momente hat. Der Mensch so wie und wer er ist, spricht sich in seinen Philosophien aus. Nicht aber gebrauchten wir bisher „existential" im Sinne des Seins des Menschen als „Sein". Zugleich unterstellten wir der Hermeneutik des philosophierenden Menschen die Tendenz auf Auslegung des in dieser Bedeutung „existentialen" Sinns letztlich allein der drei metaphysischen Kardinalthesen: Gott, Unsterblichkeit, Freiheit. Und zwar begründeten wir diese Beschränkung mit der Annahme, daß es dem philosophierenden Menschen, auch sofern er andere Probleme sich stellt, doch letzlich immer nur um jene drei Probleme geht. Wir akzeptierten die Behauptung, daß alle Ontologie, Erkenntnistheorie, Logik, Kosmologie, Psychologie, Ethik und Ästhetik schon im vorhinein bestimmt ist von einer gewissen Tendenz, jene drei Probleme in irgendeiner mehr oder minder durchsichtigen Form zu positiver Entscheidung bringen zu können. Auch jene Philosophen, die ausdrücklich gegen diese Hypostasen angehen (wie z. B. Schopenhauer oder Nietzsche), verraten durch die zentrale Stellung, die sie dieser Polemik geben und gerade durch das eigentümliche Pathos ihrer Negierung, wie sehr ihr ganzes Philosophieren allein von diesen Problemen her bestimmt ist. Und gerade auf dem Standpunkt einer existentialen „Hermeneutik", auch schon im bisher herausgestellten Sinn, wird es möglich, sichtbar zu machen, daß die existentiale Wurzel jener Thesen auch bei deren ausdrücklicher Negierung doch wieder nur in anderer Form zu einer Bejahung dessen drängt, was als der tiefste Sinngehalt ihrer Setzung angesprochen

Digitized by Google

werden muß. So daß es also a priori durchaus möglich wäre, daß die Thesen „Es gibt eine göttliche Vorsehung, persönliche Unsterblichkeit, sittliche Freiheit" nur primitive Ausdrucksformen sind einer tiefsten und untilgbaren Gewißheit um eine metaphysische Realität, die durch jene Negierungen hindurch nur nach einer adäquateren Interpretation unterwegs ist. Allein schon im Charakter des Heroismus, mit dem ein ausdrücklicher Verzicht auf Gott, Unsterblichkeit und Freiheit sich philosophierend vollzieht, kehrt die metaphysische Urgewißheit wieder. Denn es ist doch wohl nicht nötig, zu erwähnen, daß nur kindische und böswillige Entstellung alle jene Interpretationen des philosophischen „Atheismus" sind, die in ihm nur eine „teuflische" Auflehnung oder Abwälzung des Glaubens an Gott, Unsterblichkeit und Freiheit sehen zugunsten des Tieres im Menschen, das sich nun mit gutem Gewissen frei austoben zu können hoffe. Kein Philosoph hat jemals ohne Leiden und Verzweiflung jene Entitäten einem redlichen Erkenntniswillen zum Opfer bringen zu müssen geglaubt — am allerwenigsten Nietzsche! Und nicht einmal Voltaire! Ein philosophischer Geist muß sich zu jenem tierischen Sichausleben und ausschließlich irdischen Bejahen erst zwingen, und es wäre ihm nicht Opfer, sondern Gewinn, zugunsten eines Höheren darauf verzichten zu dürfen! Was aber keinem Seelenkenner entgeht, ist das krampfhafte und unbefriedigte Bemühen der „esprits forts", das Schwergewicht und den Unendlichkeitscharakter des metaphysischen Aspekts, den das Dasein im Horizonte einer Welt mit Gott, persönlicher Unsterblichkeit und sittlicher Freiheit hatte, in ein Dasein mit ausschließlichem Diesseitigkeitscharakter hineinzuzwingen. Zugleich führen aber alle Versuche, das sog. „metaphysische Bedürfnis" aus endlichen Faktoren irgendwie verständlich zu machen ganz gegen ihre Absicht nur zur Anerkennung eines unfaßbaren Faktors, der ihnen radikal widersteht.

So müssen wir also auch trotz aller Philosophen, die ausdrücklich gegen die drei metaphysischen Entitäten Gott, Unsterblichkeit, Freiheit ankämpfen, bei der Behauptung beharren, diese drei Entitäten resp. deren bisher noch ungeklärter Sinn sei es, um das es jedem wirklichen Philosophieren letztlich und ausschließlich geht. Nicht das Mindeste beweist also die Tatsache, daß innerhalb der meisten Untersuchungen der philosophischen Einzeldisziplinen und Einzelprobleme von jener metaphysischen Grundhaltung nichts zu spüren ist. Denn Philosophie ist Ursprung aller Wissenschaften und seit jeher waren alle philosophischen Einzelerörterungen stets auf dem Wege, sich zu selbständigen Wissenschaften abzulösen. Und der Philosoph selbst ist stets in Gefahr, aufzuhören Philosoph zu sein und nur wissenschaftlicher Gelehrter zu werden. Er ist Philosoph — gewesen, wenn sein Forschen die Fühlung mit dem metaphysischen Impetus verloren hat, d. i. wenn es ihm in seinem Forschen nicht mehr letzlich darum geht, die metaphysische Urgewißheit um das Sein jener drei Entitäten resp. um das Sein des tieferen Sinnes ihrer Annahme denkend zu rechtfertigen.

Wir glauben nun, daß nur jene philosophische Grunddisziplin, deren eigentlicher Gegenstand diese drei Probleme resp. deren tieferer Sinn ist, „Metaphysik" zu nennen sei, zugleich aber auch, daß allen philosophischen Einzeldisziplinen der Charakter „philosophisch" nur insoweit zukomme, als sie unter der Leitung des Bemühens um den metaphysischen Gegenstand stehen. (Daß dies willkürliche Festsetzungen seien, wird keiner behaupten können, der selbst als Philosoph — und nicht als instinktloser Gelehrter — in die Geschichte der Philosophie eingedrungen ist.)

Nun aber gilt seit altersher die Ontologie als philosophische Grunddisziplin. (Auch „Erkenntnistheorie" und „Phänomenologie" können der Ontologie diesen Rang nicht streitig machen. Sie setzen sich ja selbst nur als Ontologie spezifischer Richtung, nämlich als Philosophie eines transzendentalen Seins an deren Stelle!) — Es wird aber die Metaphysik mit Ontologie identifiziert. Ontologie

Digitized by Google

ist Lehre vom Sein als solchem und involviert die Kategorienlehre nur, weil die Kategorien als die allgemeinsten Bestimmungen des Seins angesehen werden.

Was aber hat das Problem des Seins als solchen zu schaffen mit dem, was wir den Gegenstand der Metaphysik nannten? „Sein", so sollte man erwarten, überschreitet doch das Sein aller spezifischen Bestimmtheiten, also auch das Sein dessen, was Gott, Unsterblichkeit, Freiheit ist oder im Sinne einer existentialen Hermeneutik bedeutet.

Hier nun setzt jene neueste — die anthropologische — Metaphysik ein, die in Heideggers Philosophie kulminiert. Sie behauptet*): Indem der Mensch Philosophie und als deren Grunddisziplin Ontologie treibt, ist er selbst ein Seiendes, dem es in seinem Philosophieren als spezifischer Art des Seins um das Sein selbst geht. Er legt sich selbst — sein Sein — ontologietreibend aus. Weder treibt er Ontologie selbst als Seinsloser, noch findet er ein Sein als auf sein eigenes Sein bezugloses „gegenständlich" vor. Sein Philosophieren ist schon ein Explizierendsein und Interpretierendsein — also Hermeneutik — auf höherer Schicht dessen, als was sich sein Existieren auf tieferer Schicht vollzieht. Im ausdrücklichen Philosophieren gelangt seine eigene Existenz zum Ausdruck, und auch dieses zum Ausdruckbringen ist selbst schon Existenz. Was sich da philosophierend zum Ausdruck bringt — die menschliche Existenz —, involviert jegliche Art des Seins: Sofern nämlich diese Existenz wesenhaft nur lebt in Bezüglichkeiten auch zu außer- und fremdmenschlichem Sein und dieses nicht- und fremdmenschliche Sein auch dem philosophierenden Menschen gar nicht anders zugänglich ist, also auch nie anders „gegeben" sein kann als so, wie es ihm in und zufolge seiner eigenen Existenz bezughaft entgegensteht. Ein gegen die menschliche Existenz gleichgültiges Objekt ist philosophisch ebenso sinnlos wie ein nicht im lebendigen Seinskontakt zum Fremdsein stehendes, welt- und objektloses Subjekt. Denn philosophierend existiere ich schon. Und existierend lebe ich schon in und mit der Welt und den anderen Menschen. Ich kann philosophierend über meine Existenz nicht hinwegspringen. In meiner Existenz habe ich aber immer schon meine Welt und Mitsein mit anderen Menschen (Geschichte, Tradition, menschliche Umwelt usw.). So wird eine „allgemeine Ontologie", deren Gegenstand ein auf menschliches und nichtmenschliches Sein indifferentes Sein wäre, ein Unding. Philosophische Fundamentaldisziplin wird die Lehre vom menschlichen Sein als jenem Sein, in dessem Horizont auch alles andere Sein seinen originären Ursprung für menschliche Erkenntnis hat und haben muß.

Nun gebrauchten wir früher den Ausdruck „existential" als Ausdruck für den ganzen Menschen so „wie und wer er ist". Die existentiale Hermeneutik, von der wir früher sprachen, hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die Philosophie auf die Fülle und Ganzheit menschlicher Existenz hin zu deuten — aber unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß diese menschliche Existenz im Sinne des Vorhandenseins gewisser Bestimmtheiten des Wer und Wie zu verstehen sei. Heidegger sucht die Falschheit dieser Voraussetzungen zu erweisen. „Vorhandenheit" sei schon ein sehr spezifischer Seinscharakter, nämlich der Dinge für den Menschen

*) Ausdrücklich sei hier bemerkt, daß den folgenden Ausführungen nur die Kenntnis von Heideggers „Sein und Zeit" zugrunde liegt. In den späteren — hier noch unberücksichtigen — Veröffentlichungen hat sich Akzent und Sinn des Heideggerschen Philosophierens radikal verschoben. Wohl ermöglichen sie ein leichteres und weniger Irrtumsmöglichkeiten ausgesetztes Verständnis von „Sein und Zeit". Andererseits aber führen sie auch, indem sie Neues in „Sein und Zeit" zurückprojizieren, in die Irre. Sollte die eminente Begabung zu kühner Textinterpretation Heidegger am Ende seinen eigenen Texten gegenüber verhängnisvoll werden? Sofern sie ihm nämlich seine eigenen Meinungswandlungen verbirgt und immer nur den Leser dafür verantwortlich macht, daß er — seinerzeit — das nicht verstanden habe, was Heidegger jetzt (nämlich von seinem gewandelten Standpunkte aus!) in sie hineinlegt?

Digitized by Google

— nicht aber des Menschen selbst. Und eben der Ansatz eines allgemeinsten Seins im Sinne der dinglichen „Vorhandenheit" sei der Grundfehler der traditionellen Ontologie. Der Mensch ist nie vorhanden, sondern er ist nur, indem es ihm in seinem Sein um das Sein selbst geht. Wer und Wie des Menschen sind keine „Gegebenheiten". Wird der Ausdruck „Existenz" ausschließlich auf das menschliche Sein beschränkt, so erlangt „existentiale Hermeneutik" jetzt den Sinn der Deutung der Philosophie nicht auf das volle Wer und Wie des philosophierenden Menschen, sondern auf das Sein des philosophierenden Menschen als Sein. Wird ferner versichert, Philosophieren, und insbesondere Ontologie selbst sei schon Auslegung eines vorontologischen existentialen Seinsverständnisses, dann verliert „existentiale Hermeneutik" die Bedeutung einer erst nachträglich die Philosophie auf den philosophierenden Menschen in seinem Sein hin deutenden Disziplin und wird nur zu einer ausdrücklichen Nachzeichnung dessen, was sich im Philosophieren schon ohnedies vollzieht. Damit wird der Akzent verstärkt, den die existentiale Hermeneutik auch schon bei Nietzsche, Dilthey, Jaspers und Spengler von den philosophischen Doktrinen auf den philosophierenden Menschen verlegte. Der ursprüngliche Sinn aller philosophischen Probleme wird als anthropologisch entlarvt und alle rein denkerische Dialektik wird jetzt erst recht als wesenlos „klappernd" desavouiert.

Und nun das Entscheidende: die Frage, die wir vorhin stellten: „Was hat das Sein als solches — der Gegenstand der Ontologie — zu schaffen mit dem, was wir als spezifischen Gegenstand der Metaphysik herausstellten?" — diese Frage erfährt nun eine sehr einleuchtende Antwort. Ontologie als Lehre vom allgemeinsten Sein ist einer menschlichen Ontologie als Existenzlehre gewichen. Diese ist philosophische Fundamentaldisziplin. Bei Analyse der menschlichen Existenz als eines „Seins, dem es in seinem Sein um das Sein selbst geht", ist es nun ein leichtes, die spezifisch metaphysischen Gehalte als Sinn der menschlichen Existenz darzutun. Ausdrücklich hat Heideggers Philosophie bisher allerdings nur die menschliche Freiheit zum Thema gehabt. Aber die Gehalte Gott und Unsterblichkeit schimmern, wie es bei der inneren Verwandtschaft dieser drei Gehalte leicht verständlich ist, deutlich mit hindurch, wenn auch nur als Kontrastposition der menschlichen „Endlichkeit". Anthropologisch wurzeln aber alle drei Hypostasen in einem einzigen Sinnesgehalte, den aufzuhellen gerade die Hauptaufgabe der Philosophie auf ihrem jetzigen Standpunkt sein muß. Die metaphysische Urgewißheit ist eine und Gott, Unsterblichkeit und Freiheit nur Gabelungen für ein sie gegenständlich interpretierendes Denken. Der Einbruchsweg von der sittlichen Freiheit her ist seit Kant der meist begangene.

Wir stellen nun die Frage, ob es Heidegger gelungen ist, die radikale Skepsis gegen die Philosophie zu überwinden und sie, resp. den Sinn ihrer Grunddisziplinen Metaphysik und Ontologie neu zu rechtfertigen. Die Frage ist zu verneinen.

Mit seinen erkenntnistheoretischen Behauptungen habe ich mich schon anderwärts eingehend beschäftigt. Im Grunde ist sein erkenntnistheoretischer Ansatz nur eine Vervollständigung des transzendental-philosophischen und ließe sich im Anschluß an die Kantische Schule auf eine sehr einfache Formel bringen. In dieser hieß es: Es ist wesenhaft unmöglich, erkennend das Bewußtsein zu überspringen. Ein der Erkenntnis aus sich und an sich entgegenstehendes Sein läßt sich nicht erkennen, da es, um erkannt zu werden, bewußt sein muß. Alles Sein ist notwendigerweise Bewußt-Sein, und die Annahme eines erkennbaren Seins außerhalb des Bewußtseins ist a priori Nonsens. Heidegger meint, es sei wesenhaft unmöglich, erkennend das Erkennendsein, d. i. die Existenz des Menschen zu überspringen. Ein der menschlichen Existenz aus sich und an sich gesondert entgegenstehendes Sein in seinem absoluten An-sich-sein zu erkennen, ist wesenhaft Nonsens. Menschliche Erkenntnis ist wesenhaft endlich, da menschliche Existenz wesenhaft endlich ist. Menschliche Erkenntnis ist ferner wesenhaft fundiert in einer vorbewußten

Digitized by Google

innigen Seinsverflechtung von erkennendem Wer und erkanntem Was. Erkenntnisobjekt als auf menschlicher Existenz unbezüglich Vorhandenes ist ebenso Fiktion wie ein Erkenntnissubjekt als auf mögliche Objekte Unbezügliches.

Gesetzt nun, es wäre so: Dann ist es verkehrt, solchen Tatbestand dem evident klaren und natürlichen Sinn von Erkenntnis als Erfassen eines an sich Seienden zu supponieren. Statt einfach zu sagen: Erkenntnis kann für uns Menschen notwendigerweise nie ihre Erfüllung finden*). Eben damit wäre aber Philosophie erledigt! Denn ein existential bedingtes „Erkennen", so adäquat und so notwendig auch menschliche Existenz sich darin zum Ausdruck und zur Selbstauslegung bringen mag, ist Dichtung, ist Kunst, ist Spielerei — und keine Erkenntnis.

Aber es wäre ja möglich, daß Heidegger sich nur in der erkenntnistheoretischen Begründung seiner Theorie versehen hat, gleichwohl könnte seine Metaphysik richtig oder auf richtiger Fährte sein. Richtig Gesehenes könnte bloß falsch interpretiert sein. Doch auch dies muß verneint werden: Heidegger irrt im Zentralen, in der Fassung und Interpretation des metaphysischen Gehaltes, sowie in der Ein- und Unterordnung des Seinsbegriffes der traditionellen Ontologie unter den Seinsbegriff seiner anthropologischen Existenzlehre.

Der metaphysische Ansatzpunkt Heideggers ist die menschliche Freiheit. Wäre dieser Ansatz richtig oder wäre er gar mehr als bloß Ansatz, um in den Sinn der metaphysischen Gehalte einzudringen: Wäre er gar das esse metaphysicum selbst, dann müßte sich in ihm wiederfinden oder dann müßte er mindestens verträglich sein mit oder hinweisend sein auf jenes zentrale Moment, das wirklich Impetus und Zielpunkt aller Metaphysik war und ist: ein absoluter Wert, der allem Zufall, aller Willkür, aller Zeitlichkeit entrückt ist. Das diametrale Gegenteil aber ist der Fall. Heideggers Bemühen, ob er es nun wahr haben will oder nicht, ist geleitet von jener Inspiration Kierkegaards, die gerade in der Labilität, Willkür, Vergänglichkeit und Zufallsbedingtheit menschlichen Daseins die Möglichkeit zur Realisierung des absoluten Wertes entdeckt zu haben glaubte: Der Mensch ist in der Zeitlichkeit und Willkür, um durch Selbstwahl sich selbst als den spezifisch menschlichen Ewigkeitswert zu gewinnen oder zu verlieren. Gerade diese zweischneidige Möglichkeit, das Entweder — Oder absoluten Gewinnes oder absoluten Verlustes gibt allem Zeitlichen, Zufälligen und Willkürlichen menschlichen Daseins einen unendlichen Sinn — vor Gott! Entscheidend ist, daß Kierkegaard zu dieser Theorie aufsteigt von der ständig intensivst im Blick gehabten Voraussetzung der Existenz Gottes, dessen Gnadengeschenk die menschliche Freiheit sei: Gott schränkt sich gewissermaßen selbst ein, um dem Menschen eine gottähnliche Freiheit zu ermöglichen und ihm so den höchsten Wert zugänglich zu machen. Nämlich nicht als bloßes Geschöpf da zu sein, sondern sich an der eigenen Selbstschöpfung mit beteiligen zu können. Entscheidend ist ferner, daß in Kierkegaards Denken der absolute Wert der zeitlichen Entscheidung des Menschen seinen ganzen Sinn hat nur in Hinblick auf die überzeitliche, ewige Existenz (Unsterblichkeit) des Menschen, so daß seine zeitliche Existenz gewissermaßen nur das entscheidende Vorspiel zum eigentlichen menschlichen Dasein ist als Wesen, das sich selbst gewählt hat. Somit ist für Kierkegaard die menschliche Freiheit weder Ansatz ins Metaphysische noch gar das Metaphysische selbst, sondern ein durch das metaphysische Sein „Gott" bedingtes und ein nur auf das metaphysische Moment „Unsterblichkeit" hin sinnvolles Moment. Der metaphysische Gehalt ist in seiner Komplexität aus der menschlichen Freiheit allein weder deduzibel noch gar auf sie reduzibel. Er überschreitet nicht nur den der menschlichen Freiheit. Wird von der menschlichen Freiheit prätendiert, sie

*) Daß absolute Erkenntnis als Erkenntnis eines Seienden in seinem vollen An-sich-sein nur einem schöpferischen und nicht einem Gegebenes erfassenden Geiste möglich wäre, ist nichts als uneinsichtiges Dogma.

Digitized by Google

involviere den vollen metaphysischen Gehalt oder sie begründe die metaphysischen Gehalte, die in der Annahme von Gott und Unsterblichkeit zum Ausdruck gekommen, dann ist auch der Sinn des metaphysischen Gehaltes von vornherein ganz in sein Gegenteil verkehrt. Und wird nun gar — in Hinblick auf Kierkegaards Absolutwertung der menschlichen Entscheidung, aber ohne Kierkegaards sinnvolle Zuordnung zu den zwei anderen metaphysischen Momenten — die endlich-zeitliche Existenz des Menschen zum Wesen des Menschen verabsolutiert, dann ist damit gerade die Verneinung des metaphysischen Gehaltes an Stelle seiner Position gesetzt: Der Mensch in seiner geschichtlichen Existenz, in seiner Not und Vergänglichkeit, der Mensch in seiner Endlichkeit wird als etwas interpretiert, das jene Sinnesmomente voll ausschöpfen soll, die erst in den Hypostasen Gott und Unsterblichkeit zu adäquatem Ausdrucke gelangen. Und gar nichts hilft hier etwa die Ausflucht: dies sei nur der methodische Ansatz. Denn dieser Ansatz ist falsch, wenn von ihm aus erst zu dem aufgestiegen werden soll, was er, richtig verstanden, schon voraussetzt.

Wenn Philosophieren in allein sinnvoller Weise möglich ist, dann nur auf Grund gewisser Einsichten, deren Kern nicht in ihren Ausprägungen in der Abwandlung faktischer Philosophien sich ändert. Dieser Kern aber wird gänzlich geknebelt, wenn versucht wird, dem metaphysischen Gehalte einen Sinn zu geben, der ihn gerade darin aufgehen läßt, wogegen das metaphysische Wissen am entschiedensten protestiert: in der Endlichkeit, Zeitlichkeit, in der Wichtignahme dessen, vor dessen Macht das metaphysische Wissen den absoluten metaphysischen Wert gerade gesichert weiß: gesichert im „Urgrund des Seins"; gesichert vor allem, was kommt und geht; gesichert vor allem, das so aber auch anders sein kann; gesichert vor Zufall, Endlichkeit und Tod; ja gesichert selbst vor allem Elend und Unglück und sogar vor der Sünde! Denn vergessen wir Kierkegaards Einsicht nicht: Die metaphysische Gewißheit wirkt erlösend und ruft, selbst wenn da einer „über einer Tiefe von siebzigtausend Faden schwimmt" zum frohen Jubel auf. Diese Gewißheit wächst proportional dem Wachstum augenscheinlicher Unvollkommenheit, Endlichkeit, Nichtigkeit und Absurdität des „diesseitigen" Daseins: Sie hat das „Trotzdem" und „jetzt erst recht!" des exstatisch absoluten Wert- und Würdecharakters, wie es im Erlebnis des Tragischen*) kraß zutage tritt. Die diesseitige Absurdität führt nur sich selbst ad absurdum und wird zum Hinweis und Versprechen einer „besseren, einer vernünftigeren, einer wahreren Welt". Je sichtlicher da einer gerade an seiner Unschuld, Größe und Güte zugrunde geht, je sinnloser unbedingtes Streben da verpufft, desto mehr wächst des Menschen Würdehaltung und in dieser die metaphysische Gewißheit: nicht als Aufruf zu Tat und Entscheidung, nicht als Imperativ, sondern als gelassener, selbstsicherer Anspruch. Es ist eine zentrale Verkennung des Wesens des Metaphysischen, es als Wissen um menschliche Schuld, Endlichkeit, Nichtigkeit zu deuten. Was hier aufdämmert, ist im Gegenteil eine absolute Intaktheit, Geborgenheit, Fundiertheit im Unendlichen, absolut Werthaften. Das Gegenteil des Aus-sich-selbst- und In-sich-selbst-Kreisens einer wesenlosen endlichen „Freiheit".

Was nun die Vorordnung der menschlichen Existenz vor dem allgemeinen Sein der traditionellen Ontologie betrifft, so ist schon anderwärts von mir gezeigt worden, daß ihr eine Verkennung des erkenntnistheoretischen Sinnes von Sein (die Ver-

*) Es dürfte einer Analyse des Erlebnisses des Tragischen nicht schwer fallen, zu zeigen, daß das — so sehr paradoxe — positive, lustbetonte, „erhabene" Gefühl beim Untergang des Helden — die Katharsis — dem extremen Gegenteil einer Befriedigung über Sühne einer Schuld entspringt: Gerade dem Bewußtsein des Leidens und Untergangs des letztlich Schuldlosen; sofern dabei aufleuchtet die Gewißheit, daß damit eben nicht das letzte Wort gesprochen sei! So daß der Unsinn dieser Welt sich im Untergang des Unschuldigen und Heldenhaften selbst ad absurdum führt!

Digitized by Google

wechselung von: „nicht bloß vermeint", sondern von sich aus, an sich gegeben — mit dinglicher Vorhandenheit), sowie die irrige Identifizierung dieses Seins mit dem ontologischen zugrunde liegt. Hier aber steht vor allem der metaphysische Sinn von „Sein" zur Diskussion.

Es wurde die Frage aufgeworfen, worauf sich die Identifizierung von Ontologie und Metaphysik gründe, wo doch die metaphysischen Probleme es anscheinend nur mit dem menschlichen Sein zu tun haben, die Ontologie aber Lehre vom allgemeinen Sein überhaupt sein will. Heideggers Theorie schien darauf die passende Antwort geben zu können: Das „allgemeine" Sein der traditionellen Ontologie ist, weit entfernt davon, das erste und allgemeinste Sein zu sein, nur ein sehr spezielles und abkünftiges Sein: ein defizienter Modus der menschlichen Existenz, nämlich Dingvorhandenheit für den Menschen. Die Analyse der menschlichen Existenz aber führt direkt zur Interpretation des Metaphysischen als eines wesenhaft menschlichen Sinngehaltes, zu dem der Weg aus der traditionellen Ontologie nur sehr brüchig und indirekt sein könne.

Es besteht aber noch eine ganz andere Möglichkeit, das Problem der Identifizierung von Ontologie und Metaphysik zu lösen, und zwar eine Möglichkeit, die den wirklichen metaphysischen Sinngehalt nicht in sein Gegenteil verkehrt, sondern voll und ganz zu seinem Rechte kommen läßt. Es läßt sich nämlich zeigen, daß innerhalb der traditionellen Ontologie als Lehre von einem ersten und allgemeinsten Sein der metaphysische Sinngehalt in einer die menschliche Existenz weit überschreitenden Bedeutung seine Stelle hat: nämlich als absoluter Wert, der am Menschen nur unter anderem auch seine Realisierung findet. Darauf weist schon der metaphysische Sinngehalt „Gott" = „Absoluter Wert" = erstes Sein, sowie die wesenhaft innere Hingeordnetheit der beiden spezifisch menschlichen Sinngehalte „Unsterblichkeit" und „sittliche Freiheit" auf „Gott" als Voraussetzung ihrer Sinnerfüllung. (Nicht einmal die indische „atheistische" Seelenwanderungslehre kann diese Voraussetzung entbehren. Denn im „Karman" als Gesetz der Gerechtigkeit, die den durch eignes Tun gewirkten Wiederverkörperungen immanent ist, hat sie ihr transzendent schöpferisches Prinzip. Andererseits liegt im tatfrohen Abendlande innerhalb der Antinomie „sittliche Freiheit" und „göttliche Vorsehung" der Akzent mehr auf der ersten, im kontemplativen Orient mehr auf der letzten. Aber getilgt ist auch das Moment der sittlichen Freiheit selbst im Fatalismus nicht, findet vielmehr in der sittlichen Wertschätzung — die ja wesenhaft persönliche Verantwortlichkeit voraussetzt! — ihre nicht wegleugenbare Ausprägung.) Die anthropologische Orientiertheit der metaphysischen Sinngehalte läßt sich recht wohl daraus erklären, daß das menschliche Bewußtsein naturgemäß seine Einbruchsstelle ins metaphysische Sein eben im menschlichen Dasein hat: eine Sache der bloßen Perspektive. Was sich da aber in der Projektion menschlichen Daseins zu erkennen gibt, überschreitet als absoluter Wert allen wirklichen Seins die ihn mit betonter Interessiertheit in sich selbst erkennende menschliche Existenz. Wofür der offenbarste Beleg wäre, daß sich in der Tat die eigentümliche Dignität metaphysischer Gehalte auch der nichtmenschlichen Wirklichkeit offenbart: Etwa als Bürgschaft absoluten und ewigen Daseinssinns im „Geheimnis" und „Wunder" von Schönheit der Dinge und von Lebenslust und Freude untermenschlicher Lebewesen: im Psalmenjubel jeder Kreatur. An die Wurzel dessen, was hier gemeint ist, rührt etwa jenes Erlebnis Nietzsches, das sich in dem Satz ausspricht: „Denn alle Lust will Ewigkeit". Denn gemeint ist hier mit dem „will" eben nicht ein tatsächliches seelisches Wollen, sondern ein sinnvoll mit Recht Zustehen des Anspruchs auf ewigen absoluten Sinn.

* * *

Digitized by Google

6. Der Sinngehalt der metaphysischen Hauptprobleme

Schließlich läßt sich aber am einfachsten und direktesten der ontologische Sinn der metaphysischen Probleme dadurch belegen, daß gezeigt wird, metaphysischer Sinngehalt von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit sei eben nur dieser: letztgegründeter, absoluter Daseinssinn von allem — unter anderem auch des Menschen. Um was eigentlich geht es dem philosophierenden Menschen bei den metaphysischen Hauptgegenständen Gott, Unsterblichkeit, Freiheit? Geht es direkt um diese Sinnesgehalte also solche? Wäre dies wirklich der Fall, dann ließe sich in der Tat nicht die Einordnung der metaphysischen Hauptprobleme in die Ontologie als Lehre vom Sein halten. Ja, umgekehrt würde vielmehr eine Ontologie des Menschen sich auflösen müssen in eine Lehre des spezifischen menschlichen Was- und Wieseins, wie etwa in eine Lehre von der menschlichen Freiheit, menschlichen Grund- und Gegründetseins, menschlicher Zeitlichkeit u. dgl. Und so wie damit eine Lehre vom menschlichen Sein als gehaltlich nicht spezifiertem Sein sinnlos wäre, ebenso sinnlos dürfte sich dann im weiteren Verlaufe auch eine Lehre vom Sein als Sein überhaupt entpuppen. Die allgemeine Ontologie im traditionellen Verstande hätte konsequenterweise zu weichen mehr oder minder spezifischen und generellen Gehaltsanalysen des Was- und Wieseins. Den Gegenstand der traditionellen Ontologie — das „Sein" — gäbe es als metaphysisches Problem überhaupt nicht, sondern stets nur spezifische Arten zu sein, also Arten des Was- und Wieseins. „Das Sein", das wäre bestenfalls nur eine allen spezifischen Seinsweisen gemeinsame letzte generelle Art zu sein. Es wäre aber nicht ein jedem Was und Wie transzendentes, von ihm ganz und gar fundamental verschiedenes ureigenstes und letztes Prinzip.

Nun läßt sich aber leicht zeigen, daß es dem philosophierenden Menschen bei den Fragen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit direkt immer nur um dieses Eine geht: Seinen Daseinswert denkend sicherzustellen. Und daß Gott, Unsterblichkeit und Freiheit nur die logisch sinnvollen Formen sind, in denen jene Sicherstellung eigenen Daseinswertes sich vollzieht, also nur indirekt — über eine (wie sich zeigen wird) ausgesprochen ontologische Kernfrage hinweg. Wir wollen dies durch fragmentarische Analysen deutlich machen.

Zum Sinngehalt „Gott" verdichtet sich das metaphysische Interesse am Dasein eines Subjekts „gütiger Vorsehung". Und das bedeutet: Das Dasein Gottes garantiert dem Menschen die Möglichkeit der „Geborgenheit in Gottes Schoß" als letzten Daseinsgrundes, aus dem, resp. in dem menschliches Dasein weder herausfallen noch angegriffen werden kann. Es verbürgt die Wahrung seiner „Würde", die in Frage gestellt wäre, wenn jedes blinde, dumme Ungefähr eines Zufalls an den substantiellen Wert des Menschen herangelangen könnte und ihn mindern oder vernichten könnte. Wohlgemerkt, nicht darum handelt es sich, daß göttliche Vorsehung mir Schmerz und Leid, Verlust und Verzweiflung jeder Art ersparen könne oder wolle. Sondern darum, daß „gegen Gottes Wille uns kein Haar gekrümmt werden kann". Nicht, daß menschliches Dasein voller Not und Pein sei, soll Gott verhindern. Sondern daß diese Not und Pein sinnlos sei! Der innerste Menschenwert wird durch Schmerz und Leid und Verlust jeder Art erst dann in Frage gestellt, wenn sie einem sinnlosen blinden Ungefähr entstammen. Die Verankertheit in Gottes Wille aber „heiligt und weiht" das Leid und an diesem bewährt sich menschliche „Würde". Wem die Gottesgewißheit fehlt, den kann schon ein kleines Leiden zur absoluten Verzweiflung bringen. Wer die Gottesgewißheit hat, der erstarkt am Leid, je größer es ist. Das ist keine Predigt, so sehr es auch danach klingt, sondern nur eine Feststellung, die an sich natürlich Gottes Existenz selbst nicht im mindesten beweist, sondern nur das Bewußtsein der Gottesgewißheit betrifft. Auch Nietzsche bezweifelt dieses Phänomen als solches gar nicht, sondern interpretiert es nur als menschliche Schwäche. In einer Welt ohne Gott zum Dasein Ja sagen können — erst das sei Heroismus. Wogegen zu sagen wäre: Menschliche Schwäche

Digitized by Google

wäre das Sich-klammern an göttliche Vorsehung nur dann, wenn sich der Mensch dadurch vor Schmerz, Leid, Unglück denkerisch sichern wollte — statt vor der In-Frage-Stellung eines Wertes, der wesenhaft verschieden ist von Wohlergehen, Freude, Glück. Um was es dem Gottesgläubigen in diesem seinem Glauben geht, ist ebendasselbe, um das es dem Heroischen geht: Das „Trotzdem!" und „Jetzt erst recht!" — ist der gemeinsame tiefe Grundton. (Ungemein lehrreich ist, zu beachten, daß die Gottesgewißheit gerade in Leid und Unglück sich zum Paroxismus des Psalmenjubels steigert!) Heroismus ist nur dann möglich, wenn trotz Leidens die tiefe Überzeugung von einem unangreifbaren letzten Daseinssinn und -wert des Leidenden besteht, wenn also festgehalten wird an der Überzeugung, daß keine Schicksalsgewalt über letzten Menschenwert Herr zu werden vermag. Aber um diese denkerische Sicherung des eigenen menschlichen Daseinswertes geht es im Gehalte „Gott" nur in Korrelation zu einer denkerischen Sicherung des Daseinssinns und -wertes überhaupt. Der gesamte Weltaspekt ist ein anderer, wenn alle Wirklichkeit in einem letzten positivwertigen Prinzip gegründet gedacht wird, das Unwert, Sinnlosigkeit, blinden Zufall über die Wirklichkeit nicht Herr werden läßt. Auch hier ist der primäre Sinn, um den es im Gehalte „Gott" geht, nicht etwa der der causa causarum oder des Schöpfers, sondern der eines absolutwertigen Daseinssinns. Und die denkerische Fassung dieses Gehaltes als Schöpfers, Urgrund ist nur die Art und Weise, jenen primären metaphysischen Sinn zu begründen. Das will sagen: Dem methaphysiktreibenden Menschen geht es in „Gott" zu allererst nur um die Sicherung eines letzten Wertes und Sinnes des Daseins. Diese Sicherung vollzieht sich aber in der Weise, daß das Seinsprinzip selbst — sei es pantheistisch selbst als Wirklichsein, sei es theistisch als Urgrund, schöpferische Ursache des Wirklichen (= der Kreatürlichkeit) — für absolute Vollkommenheit, für absolute Bejahung, für absoluten Wert erklärt wird. Derart ist die menschliche Existenz — und nicht bloß sie allein, sondern jedes Wirklichsein überhaupt als Wirklichsein — gesichert vor dem Herausfallen ins Sinnlose, Unwertige oder Wertindifferente. Es ist wichtig, daß man im metaphysischen Sinngehalt „Gott" die Priorität des Wert- oder Vollkommenheitsmomentes vor dem Moment eines wertindifferenten letzten Seinsprinzips bemerkt. Die Deskription des Gottesbewußtseins irrt, wenn sie als erstes und entscheidendes Moment aufweisen zu können glaubt so etwas wie das unmittelbare Innesein einer Verankertheit, Gegründetheit des menschlichen Grundwesens in „Gott", als in dessen stetig quellendem „Wesensgrunde", als in einer bloßen Kraft und Lebensquelle. Gleicherweise irrt auch jede philosophische Spekulation, die erst dialektisch oder schlußfolgernd das Prinzip allen Wirklichseins als absolute Vollkommenheit erweisen zu müssen glaubt. Etwa in der Weise der besonders gern in der Scholastik geübten Schlußfolgerung auf die höhere Mächtigkeit der Ursache eines Seienden. Die „Vollkommenheit" des Seinsprinzips wird nicht erdacht und ist nicht ein abstrakter Begriff, sondern als konkreteste Erfahrung absoluter Wertfülle des Seienden qua Wirklichsein steht sie am Anfang der Metaphysik als deren entscheidender Anstoß zu einer abstrakten Spekulation, die jene Erfahrung vor dem Verstande rechtfertigen soll. Um es noch deutlicher zu sagen: Im metaphysischen Gehalte „Gott" geht es dem metaphysiktreibenden Menschen direkt um das ontologische Problem, d. i. um das Problem des Seins als Sein und nicht als generelle Seinsweise oder um die Kategorie der Seinsursache: Sofern nämlich Gott primär und zugleich als konkreter Wert, als konkrete Vollkommenheitsfülle und als konkretes Sein, als Wirklichkeitsprinzip erfaßt wird. Es ist nicht so, daß der Mensch, um erst seinem und der Gesamtwelt Dasein einen „Sinn" zu geben, „Gott" als ein Wesen erspekulierte, das Eigenschaften hätte, die ihm ermöglichten, derart zu „walten", daß Mensch und Welt tatsächlich jenen Sinn haben können: also Gott als Allvater, Allursache, Allmacht u. dgl. Umgekehrt ist vielmehr ein Wissen und Erfahren des absoluten Sinnes und Wertes des wirklichen Daseins von Mensch und

Digitized by Google

Welt der Anfang der metaphysischen Spekulation. Die Überzeugung von der Absurdität der Annahme eines wirklichen Daseins ohne Sinn und Wert ist die Urevidenz der Philosophie, die im metaphysischen Gehalt „Gott" als des mit absoluter Werthaftigkeit identischen Seinsprinzips sich am angemessensten repräsentiert. Die denkerische Interpretation Gottes aber als „erste Ursache", als „Allmacht", „gütige Vorsehung" u. dgl. hat in jener Urevidenz des absolut werthaften Daseins schon ihren Vernunftgrund, statt ihrerseits erst ein Versuch zu sein, durch hypothetische Komplementierung Gottes zum wirklichen Dasein, diesem erst seinen Sinn und Wert spekulativ zu erschleichen.

Aus dieser Feststellung folgt aber auch, daß jeder Versuch zur Klärung des metaphysischen Gehaltes „Gott" = ontologisches Sein vorzudringen, a priori verfehlt wäre, wenn die Lösung in der Richtung „Grund des Seins" gesucht würde. Auch geht es dem existierenden Menschen in Gott nicht um seinen Wesensgrund, sondern direkt um Sinn-Wert des Wirklichen seiner selbst und aller und alles anderen. Weder läßt sich der metaphysische Sinngehalt „Gott", auch sofern es dem Menschen in ihm um etwas geht, auslegen als Grundsein menschlicher Existenz noch etwa als eine letzte, etwa schöpferische Weise zu sein. Sondern als ein jedem Was- und Wiesein transzendentes Prinzip des werthaften, seinsbejahenden Wirklichseins selbst. Jeder Versuch der Umbiegung des Satzes „Gott ist das Sein" — „Sein" in jenem allgemeinsten Sinne des alles Materiale übersteigenden und ihm wesensheterogenen, vermeintlich „rein Formalen" — in „Gott ist eine irgendwie (sei es auch noch so allgemein) bestimmte Weise zu sein" muß scheitern an der Irrationalität der Werthaftigkeit, die das Entscheidende des Sinngehaltes „Gott" ist. Jenes „allgemeinste Sein", das „formal" und „abstrakt" genannt wird, ist in Wahrheit das Prinzip aller Konkretion in Person! Und als solches, also unmittelbar als ontologisches Prinzip bildet es den Sinngehalt des Metaphysikum „Gott".

Es ist nicht schwer, zu sehen, daß der metaphysische Gegenstand „persönliche Unsterblichkeit" = „unsterbliche Seele" gleichfalls unmittelbar mit dem ontologischen Seinsprinzip zusammenfällt, wenn auch nur insofern, als es in ihm allein um des Menschen substantiellen Daseinswert geht. Wiederum versagt alle Spekulation, wenn sie etwa durch psychologische Besinnung und Theorie leisten zu können glaubt, um was es bei dem Problem eigentlich geht. Nicht darum nämlich, was des Menschen Substanz sei — ob Seele, ob Geist, ob Ich, ob Person, und was diese Worte bedeuten, — auch nicht darum, ob das spezifische Wesen dieser Substanz Unsterblichkeit garantiere. Sondern: Primär ist es der metaphysischen Spekulation hier nur darum zu tun, sicherzustellen ein Prinzip, das dem Menschen einen unzerstörbaren Wert als seine Substanz garantiert. Liegt zeitlichem Dasein des Menschen nicht ein unvergängliches Etwas zugrunde, in dem alles, was er lebte, tat und litt, seine untilgbaren Spuren hinterläßt, dann ist alles Gelebte, Getane, Gelittene sinnlos — es, und ich in ihm, bin als wäre ich überhaupt nicht gewesen. Der Tod löscht menschliches Dasein zu absoluter Sinnlosigkeit. Es geht dem metaphysiktreibenden Menschen beim Sinngehalte der persönlichen Unsterblichkeit um diese nur indirekt, nämlich nur als um eine Ermöglichung absolutwertigen Seins menschlicher Existenz. Um dieses absolutwertige Sein selbst aber geht es direkt und primär.

Aber auch noch in anderer Hinsicht ermöglicht persönliche Unsterblichkeit absoluten menschlichen Daseinswert. Und zwar in jener Hinsicht, in der sie Kant von der praktischen Vernunft postuliert sein läßt: als sinnvolle Ermöglichung des Ausgleichs göttlicher Gerechtigkeit. Es scheint oft keine andere Möglichkeit zu geben, die Absurditäten irdischen Menschenschicksals — unverschuldetes Leid oder unverdientes Glück — denkend zu überwinden, als indem man die menschliche Daseinslinie nach vorne und rückwärts verlängert. Und zwar unter der Voraussetzung, daß es derselbe Mensch sei, der hier von einem Kapital zehrt, das er selbst

Digitized by Google

früher erworben (Karman, Erbsünde) und der hier ein Kapital aufbaut oder vergeudet, das er später genießen oder entbehren soll.

So kindlich primitiv derartiger Aspekt auch erscheint, so ist er doch in seiner scharfen Konsequenz der plausibelste Versuch einer Auslegung der Überzeugung von der Unantastbarkeit des menschlichen Daseinswertes — solange dieser nicht tief genug gesehen wird: nämlich nicht in jener sittlichen Substanzsphäre, die durch die Ungerechtigkeit der Glückszuteilung überhaupt nicht betroffen werden kann. Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß Kant, trotz seines entschiedenen Kampfes gegen sittliche Heteronomie, bei Begründung der Postulate der praktischen Vernunft letztlich doch zurückfällt in einen nicht nur von der Philosophie, sondern auch schon von der Theologie längst überwundenen Standpunkt. Denn nicht das ist das Entscheidende, daß Sittlichkeit, auch um eines jenseitigen Gewinnes geübt, unsittlich ist. Sondern, daß der sittliche Selbstwert derart über allem irdischen Glück und Unglück steht, daß es Blasphemie wäre, ihn zu Glück oder Unglück überhaupt in Beziehung zu bringen oder gar Gott als gerechten Sachwalter mit einer Art Verrechnung sog. irdischer und himmlischer Seligkeit behelligen zu wollen. (Eine Zumutung, deren Zurückweisung das wesentliche Ziel schon des Buches „Hiob" ist. Vgl. die Hiobinterpretation des Maimonides im „Führer der Unschlüssigen", Kapitel über die Vorsehung.)

Ein entscheidender Beweis dafür, daß es dem metaphysiktreibenden Menschen um persönliche Unsterblichkeit geht primär nur als um Ermöglichung eines absoluten menschlichen Daseinswertes, ist nun dies: Ineins mit der Entdeckung eines menschlichen Substanzwesens, das vom leiblichen und seelischen Wohl und Weh — das wesenhaft zeitlich ist — überhaupt nicht betroffen werden kann, gibt er den zeitlich extensiven Sinn der persönlichen Unsterblichkeit auf zugunsten eines zeitjenseitigen, unzeitlichen: „Himmel", „Hölle" und „Fegefeuer" verlieren ihren wörtlich-ursprünglichen Sinn zugunsten eines Sinnes, der das Jenseits schon dem Diesseits immanent sein läßt. Und entsprechend gewinnt auch die Rede von der göttlichen Gerechtigkeit, von Schuld und Sühne, Verdienst und Entgelt den tiefen Sinn, daß sich schon in der Komplexität des diesseitigen Menschen der überzeitliche, unzeitliche Prozeß eines „Ausgleichs" vollzieht: Unverschuldetes Leid ist nicht mehr absurd, wenn gerade an ihm der tiefste, der eigentliche, der substantielle Wert des Menschen — die sittliche Person — zur Fülle der Realisierung gelangt. Und das Ressentimentgeschwätz vom „unverdienten Glück" sinkt zur Bezeichnung einer menschlichen Minderwertigkeit herab, die auf dem Wege liegt, vom Tierreich zum eigentlichen — geistigen, innerlichen — substantiellen Menschentum. (Hier der Ort, wo die schon gestreiften Probleme der „Würde" und des „Tragischen" diskussionsreif werden.)

So ist also die persönliche Unsterblichkeit ein metaphysischer Sinngehalt direkt nur insofern, als der metaphysiktreibende Mensch in ihr menschlichen Daseinswert denkerisch sicherzustellen sucht. Sollte aber, wie schon bei Diskussion des metaphysischen Sinngehaltes „Gott" angedeutet wurde, absoluter Daseinswert und Daseinssinn identisch sein mit Wirklichsein, dann wäre der direkt ontologische Sinn dieses Gehaltes erwiesen.

Nicht im mindesten bestritten wird damit, daß persönliche Unsterblichkeit auch im wörtlichen Sinne ein sachlich gerechtfertigtes Problem ist. Aber in diesem Sinne gehört es nicht mehr in die Metaphysik, sondern ist eher ein gemeinsames Problem der Biologie, Psychologie und Pneumatologie.

In direktester Weise aber geht es dem metaphysiktreibenden Menschen beim Problem der Freiheit um Sicherung des absoluten Daseinswertes seiner Substanz: der Person. Sehr sekundär und falsch ist dessen Fassung als Problem der Willensfreiheit. Denn nicht gelangt man zur Feststellung „Der Mensch ist eine sittliche Person" auf Grund der vorangegangenen Feststellung „Der Wille des Menschen

Digitized by Google

ist frei". Sondern umgekehrt: Fest steht von allem Anfange an das Dasein des Menschen als sittlicher Person, wobei in diesem sittliche-Person-sein der substantielle Daseinswert des Menschen gesehen wird. Der Satz von der menschlichen Willensfreiheit ist also dem Metaphysiker nur ein theoretischer Versuch, jene primäre Gewißheit vom absoluten Daseinswert der Person sicherzustellen.

Es ist zur Selbstverständlichkeit geworden, Willensfreiheit und sittliche Freiheit zu identifizieren. Daher ist es nötig, sei es auch nur sehr flüchtig und andeutungsweise (also ohne damit auch nur annähernd einen beweiskräftigen Abschluß geben zu wollen!), eine theoretische Möglichkeit zu skizzieren, wie sittliche Freiheit sich trotz Unfreiheit des Willens sicherstellen ließe.

Ist die Substanz des Menschen gar nicht Wille, sondern etwas anderes, etwa Geist als Bewußtseinssubjekt, dann ist die Frage nach der sittlichen Freiheit weder durch eine positive Beantwortung der Willensfreiheit mitbejaht noch durch deren Verneinung mitverneint. Die Voraussetzung der Identifizierung der sittlichen mit der Willensfreiheit ist der Ausgang von dem Satze, daß ich nur das sittlich verantworten kann, was ich selbst aus freiem Willen getan habe. Es braucht kaum betont zu werden, daß durch solche Fassung des ethischen Wertproblems, dessen strafrechtliche Interpretation (Gerechtigkeit von „Rache"!) hindurchschimmert, eine Interpretation, die Nietzsches psychologische und historische Analysen aus einer vermeintlich metaphysischen Tiefensphäre in die Region sehr bedingter menschlicher Enge und Oberfläche gehoben haben. Und: Am Ende kann kein Mensch verantworten, daß er gerade der ist, der er nun eben ist; kein Willensakt aber, so frei er auch aus dem Eigenwesen eines Menschen hervorbricht, ist frei von eben diesem Eigenwesen*)! Von allem und zu allem kann ich in meinem Wollen frei sein — außer von mir, dem bestimmten Wollenden selbst, und außer zu dem, was ich immer schon eben als dieser Wollende will.

Bin ich deshalb sittlich unfrei? Zweifellos wäre ich es, wenn die strafrechtliche Identifizierung der sittlichen Person mit dem Subjekt, das etwas zu verantworten hat, zu Recht bestünde. In diesem Zusammenhange ist auch jener Theorien zu erwähnen, die das sittliche Menschsein in die Fähigkeit des reflexiven Sich-selbstbestimmens setzen. Als ob ich auf diesem Umwege über meine feste Determiniertheit als ein bestimmter Wer (als der allein ich mich ja letztlich doch nur selbst bestimmen kann!) hinwegspringen könnte!

Nun liegen aber diese Einwände gegen eine Statuierung der sittlichen Person qua Verantwortlichkeit = Willensfreiheit so offen zutage, daß kaum anzunehmen ist, die Philosophen, die sittliche Freiheit mit Willensfreiheit identifizierten, hätten ihn wirklich übersehen. Und in der Tat ist leicht zu merken, daß die eigentliche Beweiskraft all diesen Theoretikern aus einem Phänomen herströmt, das sie, wenn sie von Willensfreiheit sprechen, immer stillschweigend mitmeinen: nämlich aus der Freiheit des Bewußtseins = Freiheit des geistigen Daseins. Irreführend wirkte hier immer die strafrechtliche Identifizierung von sittlicher Person mit verantwortungsfähigem Subjekt. Denn zweifellos ist in diesem Sinne ein Mensch unfrei, auch wenn er „weiß, was er tut", nämlich dann, wenn er mit Bewußtsein gegen seinen Willen (gezwungen!) handelt. Aber auch Wille (und Gesinnung) kann gezwungen werden, etwa in der Suggestion. Was einzig und allein unbezwingbar ist, ist das Bewußtsein. Dies wird selbst in der Suggestion nur ausgeschaltet. (Strengere Beobachtung und Analyse des Suggestionsphänomens ergibt, daß das Bewußtsein des Suggerierten im Hintergrunde intakt fortbesteht — nur ohne Wirkungskontakt mit Seelen- und Leibleben, als machtloser Zuschauer. Beim Verdrängungsphänomen gelangt die Psychoanalyse zu analogem Resultate: das „Unbewußtsein" ist kein Nichtbewußtsein, sondern nur ein gleichsam an die Wand gedrücktes, in sich aber intakt bleibendes Bewußtsein.)

*) Vgl. Philos. Hefte 1928, H. 2, S. 99f.

Digitized by Google

Es ist nun kennzeichnend für die Herkunft der Willensethik aus strafrechtlicher Enge, daß sie trotz der Tatsache der Vergewaltigungsmöglichkeit des Willens und der absoluten Freiheit des Bewußtseins an der Willensfreiheit festhält; und daß sie daran festhält, Personalität in den Willen zu setzen statt in den Geist als Subjekt des Bewußtseins, trotzdem das Ichbewußtsein in völliger Identität und Intaktheit fortbestehen kann auch bei Vergewaltigung des Wollens. Die geistige Freiheit ist eben irrelevant auf Verantwortlichkeit und auf praktisches Tun und Dasein überhaupt. Gleichwohl ist es gerade diese Evidenz meines geistigen Freiseins von allem, zu allem und über allem, die zur Evidenz der die Verantwortung begründenden Willensfreiheit umgebogen, dieser ihre eigentliche, freilich eben nur erborgte, Überzeugungskraft gibt.

Was aber ist jenes geistige Freisein? Es ist die jedwede Wesensbestimmtheit des individuellen Ich übersteigende Freiheit des elementaren Geisteswesens als reinen Subjekts des Bewußtseins: Freiheit vom Sein dessen, was es weiß; das Subjekt ist nicht das, was es weiß! Ferner: Freiheit zum Wissen nicht gerade nur dessen, was es eben weiß, sondern zu allem, was überhaupt ist. Und schließlich Freiheit über dem engen Standpunkte, den es gerade in einem bestimmten individuellen Ichwesen einnimmt: als seinem Eigenwesen nach überstandpunktlicher, und in diesem Sinne „absoluter" Geist. Menschliche Personalität ist die Realisierung des überindividuellen reinen Geistes am individuellen Ichwesen. Es ist die Realsynthese beider. Und insofern ist die menschliche Person potenziell immer mehr als nur dieses oder jenes individuelle Ich. Der reine Geist ist das substantielle Wesen des Menschen („der Logos", „Gottes Ebenbild"). Das seelische individuelle Ich ist eine Realisierungsstätte, eine Realisierungsmöglichkeit des an sich überindividuellen Geistes — unter allen anderen*).

Gerade seinem substantiellen Wesen nach — als Geist — ist also der Mensch über aller individuellen Wesensbestimmtheit des Ichseins: frei. Daß ich — als Person „im Grunde genommen" — eben nicht bloß individuelles Ichwesen bin, sondern Geist, und daß ich mir dessen auch ständig inne bin, ist die Wurzel meines sittlichen Freiheitsbewußtseins: Ich bin mehr als ich gerade bin. Ich könnte auch anders sein, ich könnte auch ein anderer sein! (Und als implizierter Folgesatz: Ich könnte auch anders gesinnt sein, wollen und tun!**) Der Mensch weiß sich zu tiefst, d. i. in seinem substantiellen Wesen, als Geist. Und er ist sich zugleich auch der Freiheit des Geistes bewußt. Aber gerade wenn dem so ist: Warum geht es ihm, Metaphysik treibend darum, diese Freiheit erst zu beweisen? Und warum als Freiheit sittlichen Daseins, d. i. als absolut werthafte?

Es sollte überflüssig sein, erwähnen zu müssen, daß sittliche Güte ein Wertprädikat ist, das sinnvollerweise niemandem angemessen zugesprochen werden kann als der menschlichen Substanz, d. i. dem, Wer ich zu tiefst und zu allererst wirklich bin***). Also weder meinem Tun, noch Wollen, noch Gesinntsein, erst recht nicht irgendwelchen außermenschlichen Lebewesen, Dingen und Werten. Mit Ausnahme etwa eines göttlichen Wesens; dies aber nur dann, wenn darunter eine geistige Person verstanden wird, also nicht einem pantheistischen „Gotte". Trivial ist folgende Einsicht: Ich kann häßlich, schmerzleidend, krank, unglücklich, arm, elend

*) Daß mit dieser hier naturgemäß nur ganz flüchtig angedeuteten Theorie der auf „Averroismus" getaufte Standpunkt — wenn auch mit großem Abstande — eingenommen wird, soll nicht geleugnet werden. Der nervus probandi dieser Theorie ist eine radikale Wesensunterscheidung von seelischer Intentionalität und erkennendem Bewußtsein als Voraussetzung einer Psychologie, die ich in absehbarer Zeit der Öffentlichkeit vorlegen zu können hoffe.

**) Es ist ein Abgleiten von dieser Intention, wenn Spinoza den Schein menschlicher Freiheit aus dem ein notwendiges Geschehen begleitenden Bewußtsein herleitet. Begleitet mein Bewußtsein nicht bloß mein ein Tun, sondern bin ich Bewußtsein, dann wird aus dem Schein ein Sein.

***) Vgl. Philos. Hefte I, Heft 2. „Der Gegenstand der Ethik". Insbesondere die Polemik gegen die Formulierung der ethischen Frage als „Was sollen wir tun?"

Digitized by Google

bis zur Verzweiflung sein: das alles tastet meinen eigentlichen, meinen substantiellen Wert nicht an, der einzig und allein mit dem sittlichen Wertprädikat getroffen wird. Und ich kann schön sein, kann ein genußreiches und gesundes Leben führen, kann glücklich, reich, mächtig sein: gleichwohl könnte ich dabei eigentlich, substantiell, „im Grunde" — absolut wertlos sein, ein Wicht, ein armseliges Nichts: wenn der sittliche — der „innerlichste" Wert fehlt. Daß es sich bei diesem Werte nicht um das Phantom einer zeitbedingten moralischen Dogmatik handelt, um keinerlei Erfindungen von „schlecht Weggekommenen" hinsichtlich leiblichen, seelischen, sozialen Wohlergehens (wie Nietzsche meinte***) — dies dürften schon allein die ganz konkreten Analysen Kierkegaards faßlich gemacht haben. Und eigene Selbst- und Fremderfahrung beweist es jedem deutlich genug, daß die stärkste Realität menschlichen Daseins gerade jenseits von allem sog. „diesseitigen" Glück liegt — eine derart starke Realität, daß ihr Manko den Glücklichsten, im Bewußtsein letzter Sinnlosigkeit, Hohlheit und Nichtigkeit menschlichen Daseins, in absolute Verzweiflung und zum Selbstmord treiben kann, ihr Nichtmanko aber dem eigenen Dasein trotz allen „diesseitigen" Unglücks die innere Seligkeit eines Heiligen gewährt. Noch so scharfsinnige Versuche einer der Psychoanalyse analogen Rückführungsmethode auf „diesseitige" Ursachen und Motive scheitern schon an der primitiven Tatsache der Entgegengesetztheit der Wertvorzeichen von Zurückzuführendem und dem, worauf zurückgeführt wird. Und sie scheitern ferner daran, daß auf Seiten des Zurückzuführenden nicht Verkrampftheit, Widerstand und Wahnsinn der Verdrängung da ist, sondern Klarheit, Einsicht, Gelassenheit, ruhige Gewißheit. Schließlich ist es doch lächerlich, theoretischer Konstruktion zuliebe etwas weganalysieren zu wollen, dessen Wesen man nie zu Gesicht bekommen hat! Daß aber gerade Mediziner und deren Kollegen auf psychologischem Gebiete die berufenen Sachkenner in höheren geistigen Angelegenheiten und Zuständen sind, wird man wohl kaum behaupten können. (Was Nietzsche betrifft, so ist im Auge zu behalten, daß seine in psychologischen und historischen Analysen verlaufenden Rückführungsversuche des sittlichen Phänomens ein metaphysisches Prinzip als letztes im Auge haben, ein Prinzip also, das jede Endlichkeit empirischer Phänomene überschreitet, auf die der Medizinerwahn der Gegenwart die geistige und sittliche Welt zu reduzieren sucht.)

Halten wir nun fest, daß sich der Mensch einer Gegensätzlichkeit seines Wesens bewußt ist: teils ist er individuelles Ich und damit unabänderlich bestimmt und in diesem Sinne endlich. Teils aber ist er Geist und damit frei, unbestimmt, unendlich. Beides ist er nicht getrennt: eines neben dem andern. Sondern in elementarer Einheit: als Synthese im Sinne einer höheren Einheit, die ein gänzlich Neues ist und keine Summe aus den beiden Komponenten. Er ist durchgeistigtes Ich und ichgewordener, seelisch konkretisierter Geist: „Person". Als diese zwiespältige Einheit existiert er und derart existierend treibt u. a. auch Metaphysik. — Um was ist es ihm nun im metaphysischen Gehalte der „sittlichen Freiheit" zu tun?

***) Es ist schon die Folge der falschen Identifizierung von Ethik mit einem „Wissen von dem, was wir tun sollen", wenn die „Ethik" der Griechen und anderer Völker im Frühzustande der Ungebrochenheit solcher Einsicht entgegengehalten wird. Was sittliche Güte ist, beginnen die Griechen erst in der Zeit der Tragiker zu ahnen — trotz Homer, Pindar und vor allem trotz Theognis, die nur den Ehren- und Sittenkodex der Edlen und Aufrechten kannten. — Nietzsche verwechselt durchgehends ästhetische und ethische Kategorien: Der geknechtete, leidende, gebrochene Mensch hat nicht aus Ressentiment das „Schlechte" zum Guten gestempelt. Sondern er ist — und zwar allerdings gedrängt von seiner Not — in jene tiefste Schicht menschlichen Wertseins vorgedrungen, die dem Glücklichen, Starken, Gesunden verschlossen blieb und die mit dem „Schlichten" (= „Schlechten" des Herrenkodex) keineswegs identisch ist. Rembrandts Hundertguldenblatt ist keine Umfälschung des Minderen ins Höhere. Sondern erschließt eine Tiefenschicht menschlichen Wertes, der gegenüber aller Glanz und Adel der Herren und Schwelger, der Helme, Rosse, Schwerter, nackter Leiber und schäumender Weine armselig wird.

Digitized by Google

Um die Sicherung des absoluten Sinnes seines als geistigen substantiellen Daseins. Denn nur sofern er Geist ist, ist dem Menschen die Bestimmtheit seines Ichs Schranke, Einbuße. Nur als Geist kann er ein unendliches, unbestimmtes Dasein beanspruchen. Nur als Geist könnte der Mensch auch anderer und anders sein (und dementsprechend auch anders wollen und handeln). Und eben deshalb ist er das, was er ist aus eigener Macht. Der Sinn des menschlichen Daseins wäre in Kern und Substanz verneint, wenn der Mensch als das, was er ist, von Grund aus durch eine ihm transszendente Macht festgelegt wäre. Dann wäre der Mensch gar nicht als das wirklich, als was er sich zu tiefst und zu innerst weiß — als Geist —, sondern wäre ganz und gar bestimmte, endliche Ichindividualität. Bewußtsein, Geistigkeit wäre nur Begleiterscheinung oder Akzidenz seines wirklichen Daseins. Es ist dem metaphysiktreibenden Menschen um einen unendlichen Daseinssinn zu tun, der unerfüllt bliebe, wenn sein Wesen sich restlos in endlicher Bestimmtheit erschöpfte. Was allem menschlichen Sein, Wollen und Tun einen absoluten Sinn gibt, ist eben dies, daß es nicht notwendig, sondern — letzlich Ausfluß der geistigen Person — frei ist. Im Bewußtsein des „ich hätte auch anders" versichere ich mich meiner als realen Daseins der geistigen Wesenheit. Und eben damit versichere ich mich des absoluten Wertes meiner als einer sittlichen Person.

Daß ich mich frei aus mir selbst bestimme — dies Problem ist nicht innerhalb der psychischen Ebene des individuellen Ich und Willenscharakters zu lösen. Es ist auch kein Phänomen des Tuns oder Geschehens oder der Seins- und Werdeweise, sondern der zwiespältigen Ichsubstantialität, es ist das Strukturproblem eines Realseienden. Kein „Prozeß". Als metaphysiktreibenden Menschen geht es mich aber einzig und allein nur insofern an, als es darin um den Sinn und den Wert meines substantiellen Daseins geht als wirklichen Daseins: als ontologisches Problem überhaupt, gesehen aus dem Blickwinkel menschlichen Seins. Denn gleichgültig wäre mir, ob ich frei bin oder nicht — wäre damit nicht bejaht oder verneint, daß ich als der, der ich mich zu innerst weiß, als alle Endlichkeit überragender Geist wirkliche Existenz habe: trotz der Endlichkeit meines individuellen Daseins in dieser Welt.

Entscheidend ist dies: der metaphysiktreibende Mensch ist selbst eben jenes absolute Geisteswesen, dessen Daseinswert es ihm in der sittlichen Freiheit zu sichern gilt. Nur die besondere Dringlichkeit dieses Problems für den Menschen läßt sich aus einer Art subjektiver Interessenperspektive erklären — nicht aber dessen sachlicher Sinn. Denn letztlich geht es nur um die Sicherung des Sinnes und Wertes des wirklichen Daseins überhaupt — durch jene Interessenperspektive hindurch: nicht weil das Wirklichsein menschlich und nicht weil die Wirklichkeit ich bin, geht es mir um die Sicherung ihres Wertes. Sondern weil der Mensch und weil ich wirklich existiere, gilt es die Sicherung des Wertes des Wirklichseins überhaupt, des Wirklichseins des Menschen und meiner aber im besonderen und vor allem übrigen. Sinn und Wert des Wirklichseins überhaupt steht in Frage und wird im Problem der sittlichen Freiheit nur hinsichtlich des Wesens des Fragenden selbst gesehen und beantwortet. Denn die Freiheitsnatur dieses Wesens steht außer Frage. Gefragt aber wird, ob diese Wesensnatur im konkreten menschlichen Dasein Wirklichkeit und eben damit Sinn und Wert des sittlichen Personseins erlangt hat. Ob ich als geistige Person wirklich existiere, ist die Frage. Und mit ihrer Beantwortung ist auch mitbejaht das Sinn- und Wertsein meiner als sittlichen Person. Sittliche Person sein und als Mensch substantiell einen letzten absoluten immanenten Daseinssinn- und Wert zu haben ist ein und dasselbe. Als sittliche Person existiere ich aber nur, sofern sich in der Konkretion meines Daseins ein geistiges Wesen realisiert. Das Kriterium dieser Realisierung aber ist die menschliche Freiheit — gerade in und trotz aller menschlichen Bedingtheit und Gebundenheit. Nochmals: Nicht was und wie ich bin, will im metaphysischen Freiheits-

Digitized by Google

problem beantwortet werden, sondern daß ich als der, als der ich mich zu tiefst und zu innerst sicher weiß, wirklich existiere. Die implizierte Mitbejahung ist dabei aber immer die eines mit diesem bloßen Wirklichsein identischen absoluten Wertes und Sinnes.

Die Identifizierung von Sinn und Wert des Seins mit purem Wirklichsein bedarf noch der Erklärung. Zuvor aber sei als Resultat dieses Kapitels festgehalten: Die metaphysischen Hauptprobleme Gott, Unsterblichkeit und Freiheit entpuppen sich als Wertprobleme. Die wesentliche Interessiertheit des metaphysiktreibenden Menschen um ihre positive Beantwortung entpuppt sich eben damit als objektiv und sachlich gegründet. Der Sinngehalt dieser Probleme ist keine Verdichtung, Spiegelung und Objektivierung einer Interessiertheit, der es in Wahrheit um etwas ganz anderes ginge als jene Sinngehalte besagen, einer Interessiertheit also, die sich mit angeblich theoretischem und sachlichem Interesse nur maskierte und jene Problemgegenstände nur erfunden hätte, um damit allzumenschlich diesseitige Bedürfnisse illusorisch befriedigen zu können. Gott, Unsterblichkeit und Freiheit sind ihrem Sinne nach a priori nicht wertfreie Gehalte im Dienste denkerischer Befriedigung menschlicher Interessiertheit. Sondern die absolute Wertbetontheit ist das Wesensmoment ihres immanenten Sinnes. In und mit dieser wesenhaften Wertbetontheit stehen sie schon jedem theoretischen Bemühen um sie gegenständlich gegenüber. Alle Versuche einer aufklärerischen Hermeneutik, jene Probleme auf menschliches Interesse zurückzuführen, müssen scheitern an der Tatsache, daß solches Interesse sachlich in jenen Problemgegenständen gründet statt umgekehrt seinerseits sie zu begründen.

Sollte sich aber nun zeigen, daß Wertsein und immanenter Daseinssinn mit Wirklichsein zusammenfallen, dann wäre verständlich, inwiefern jene Hauptprobleme der Metaphysik unmittelbar ontologische Probleme sind. Also nicht mittelbar: Sofern es in ihnen nämlich nur dem metaphysiktreibenden Menschen in seinem Sein um das Sein selbst gehen soll. Das Sein, um das es in der Metaphysik geht, ist nicht das menschliche Sein, sondern direkt das Wirklichsein überhaupt, also das des Menschen nur sekundär. Sofern er nämlich auch Wirklichsein ist — nicht aber sofern er Mensch, d. i. ein spezifisches Wesen ist.

Aus Wesensanalysen führt kein Weg zur Ontologie noch umgekehrt. Erst recht nicht läßt Ontologie sich in Analysen der Seinsweisen bestimmter Wesen — sei es auch die des Ontologie treibenden Menschen selbst — auflösen. Gerade dies, daß es in der Metaphysik primär nie um Was- und Wiegehalte geht, sondern um Sinn- und Wertsein des Wirklichseins von Was- und Wiegehalten, erweist eine anthropologische Metaphysik von vornherein als völlig aussichtsloses Beginnen, verkrampft in das schon hundertfach als fruchtlos erwiesene Bemühen, den Sinn des Daseins aus einem spezifischen Wassein herzuleiten.

Schließlich aber muß es unsere Aufgabe sein, zu zeigen, inwiefern jene Urgewißheit absoluten Daseinssinns und -Wertes, die aller denkerischen Sicherung durch Metaphysik immer schon zugrunde liegt, jenseits steht von aller Relation zwischen einem interessierten Wer, dem sie Gewißheit ist und zwischen dem gewissen Was. Jenseits also von aller standpunktbedingten Perspektive des philosophierenden Menschen. Sodaß hier dem erkenntnistheoretischen Weiterfragen eine letzte, nicht überschreitungsbedürftige Grenze gezogen ist, da es in einer in sich einsichtigen Antwort zu Ruhe kommen muß — wenn es nicht aus dumpfem Trägheitsprinzip zu sinnlosem Weiterfragen werden soll, über sein immanentes Ziel hinaus.

7. Metaphysik und Ontologie

Metaphysik ist jede Fragestellung, die auf den letzten „Sinn" von etwas geht, und zwar „Sinn" nicht in der Bedeutung eines in sich wertfreien Zweckes oder einer in sich wertfreien „Bedeutsamkeit", Tendenz u. dgl. Sondern „Sinn" in der Be-

Digitized by Google

deutung eines letzten in sich selbst gründenden oder absoluten Wertseins, das einem seienden Was seine letzte Rechtfertigung und unantastbare („ewige") Dignität zu geben imstande ist. Der Vorrang, den die Probleme Gott, Unsterblichkeit und Freiheit im Philosophieren haben, kommt ihnen nur deshalb zu, weil der Philosophietreibende ein Mensch ist, diese Probleme aber sich entweder ausschließlich auf das absolute Wertsein der menschlichen Existenz beziehen oder, das Problem Gott betreffend, in diesem das absolute Wertsein an sich, der Urgrund des absoluten Sinnes oder Wertes allen Daseins, also auch des Menschen begriffen wird. Daneben gibt es aber auch metaphysische Fragestellungen speziell betreffs alles anderen verschiedenartigen Seienden, die sich alle zentral darin gleichen, daß auch bei diesem Seienden nach dem „Sinn" in obiger Bedeutung gefragt wird. Direkt ontologisch ist aber alle metaphysische Fragestellung insofern, als sie nicht auf diesen Sinn oder Wert eines Seienden als spezifischer Bestimmtheit (Was, Wie, Wesen, Idee) geht, sondern auf dessen Sinn oder Wert als konkret Wirklichen. Metaphysisch wird gefragt nach dem Sinn oder Wert des Wirklichseins eines Seienden, d. i. nach Sinn und Wert des irrationalen factum brutum seiner puren Tatsächlichkeit. „Irrational", sofern das pure Tatsächlichsein der rationalen Bestimmtheiten oder Wesen nicht selbst wieder rationale Bestimmtheit oder Wesen ist. Sondern eben das völlig wesenlose, reine Daß ihres Wirklichseins. Und a priori evident ist, daß keinerlei Bestimmtheit, keinerlei Was oder Wie oder Wesen zu erklären vermag das Daß des Wirklichseins ihrer selbst oder anderer Bestimmtheiten. Jede Fragestellung aber, die in der Linie der rationalen Bestimmtheiten nach Gründen, Elementen und Zwecken sucht, ist unmetaphysisch. Es ist der radikale Fehler der meisten metaphysischen Versuche, daß sie in Fragestellung und Antwort abgleiten aus der Sphäre des irrationalen Daß-seins in die Sphäre rationalen Was-seins*) von Gründen und Zwecken, Elementen und Bedingungen, sofern sie irgendein bestimmtes Was als metaphysisches Prinzip, d. i. als letzten Sinn des Daseins aufzuweisen bestrebt sind. Gesetzt, es würde gelingen, Entstehung, Zusammensetzung, Zusammenhang, Aufbau, Entwickelungsgang und Entwickelungsziel des gesamten Weltseins und Weltgeschehens (Mensch inbegriffen) rational völlig durchsichtig und einsichtig zu verstehen — die metaphysische Frage wäre damit noch nicht einmal gestellt! Wir besäßen nur ideal vollendete Einzelwissenschaften, aber nicht die Spur von Metaphysik. Denn auch dann müßte noch gefragt werden: welchen Sinn hat es denn, daß dieses völlig durchsichtige und einsichtige Weltgeschehen wirklich ist? Wozu gibt es Welt und Mensch? Wozu ist überhaupt etwas wirklich? Das „Wozu?" dieser Fragestellung wäre vollkommen unbeantwortet, auch wenn man vollkommen klar wüßte, zu welchem Ziel hin die Welt sich entwickelt.

Aber ist denn solche Fragestellung überhaupt sinnvoll? Daß sie es ist, wird dadurch erwiesen, daß sie nicht wahllos und nicht uferlos gestellt werden kann, sondern gestellt wird nur dem anscheinend Unwerthaften oder Wertindifferenten gegenüber, und daß sie sich mit der Aufweisung absoluten Wertseins als mit einer einsichtigen Antwort restlos zufrieden gibt. Sinnvoll ist es, zu fragen, warum gibt es Schmerz, Häßlichkeit, Leid, Gemeinheit? Sinnlos ist es zu fragen: Warum gibt es Lust, Schönheit, Freude, sittliche Güte? Wird dennoch so gefragt, dann immer nur in der Einstellung gewisser Theorien, die wirklich gegebene Werte negieren zugunsten eines nur konstruierten Daseinssinnphantoms — bei dem sie ihrerseits das weitere Fragen nach dem Sinn des Daseins einstellen.

Wir suchten zu zeigen, daß es dem metaphysiktreibenden Menschen immer darum geht, eine Urgewißheit vom absoluten Sinn oder Wert des Wirklichseins

*) Heideggers Fundamentalunterscheidung des „Ontischen" und „Ontologischen" will diesem Fehler begegnen — verfällt ihm aber restlos gerade durch die anthropologische Bestimmung des Ontologischen.

Digitized by Google

„denkerisch sicherzustellen". Das besagt aber, daß diese Gewißheit schon vor der Metaphysik da ist, als deren Motiv und daß diese Gewißheit stets erschüttert zu werden droht. Woher weiß aber der Mensch, daß das Wirklichsein als solches sinnvoll ist? Er weiß es, vor allem Denken, aus der Anschauung, sofern er nämlich immer, wenn er ein Wertsein erfaßt, miterfaßt, daß dieses Wertsein nicht im spezifischen Was- oder Wiesein des werthaft Seienden gründet, sondern in dessen purem Wirklichsein: Er erfaßt Wertsein als immanente Selbstbejahung des werthaft Seienden qua Wirklichsein, als Fülle der Konkretion, als irrationale „Lust"-Betontheit. Damit verbürgt aber schon ein einziger Fall der Werterfassung die absolute Werthaftigkeit von allem, sofern es wirklich ist. — Es liegt in der Natur der Sache, daß solche Behauptung sich nur an Hand von Einzelanalysen der Werterfassung beweisen läßt. Auf solche muß hier verwiesen werden, denn jede diesbezügliche allgemeine Erörterung wäre fruchtlos, da sie unvermögend ist zur Nachprüfung durch eigene Anschauung hinzuleiten. *)

Es wäre demnach die Urintuition des Wirklichseins selbst als — in der Bedeutung absoluter Werthaftigkeit — sinnvollen Prinzips, in der Metaphysik gründete, eine Intuition, die sie als die eines absoluten Seinsprinzips denkend zu bestimmen suchte. Offen zutage liegt aber, was diese Urintuition stets zu erschüttern droht: die alltägliche Erfahrung der Unwerte! So daß gerade jenes das Wesen der Metaphysik bildet, worüber seit je am meisten gelacht und gespottet wurde: Unwerte als Schein zu erweisen und alle Wirklichkeit zu rechtfertigen (siehe unten).

Ist aber Metaphysik Ontologie als Lehre von Wirklichsein und Wertsein zugleich, als identischen Prinzips, dann ist der sog. formale Charakter der traditionellen Ontologie fürs erste nicht zu verstehen. Denn sichtlich bewegt sich die Ontologie in völlig wertfreiem Gebiet, wenn sie ihre traditionellen Fragen, wie insbesondere die nach den Kategorien stellt. Doch dieser Einwand fällt in sich zusammen, wenn bedacht wird, daß es sich bei diesen Fragen nur um Strukturanalysen des Wirklichseins handelt, denen das Wirklichsein selbst als die Fülle der konkreten Einheit gegenüber steht — und zwar als Grund- und Spitzenproblem, dessen Verständnisse jene Analysen allein dienen wollen. Das Wirklichsein, oder wie es in der traditionellen Ontologie schlechthin genannt wird: „Das Sein" gilt der Ontologie nie als den Kategorien gleichgeordnet, sondern vor- und übergeordnet. Zugleich wird in seinen Fassungen als „Gott", „Urgrund", „das Gute", „das Vollkommene", „das Eine", „das Absolute", und im Eingeständnisse seiner alle kategoriale Fassung transszendierenden Irrationalität deutlich sichtbar, daß in ihm die Sphäre der Bestimmtheiten zugunsten eines absoluten Wertprinzips überschritten wird. So ließe sich sagen, daß Metaphysik als Lehre vom Wirklichsein in eigenster Person der Fundamentalteil der Ontologie ist, der alle übrigen ontologischen Probleme nachgeordnet sind, in der sie gründen und auf die sie hingeordnet sind.

Verhängnisvoll gehemmt wurde aber die Metaphysik seit je durch nicht genügend scharfe Betonung des Unterschieds des erkenntnistheoretischen (logischen) Sinnes von Sein („ist" der Urteilsaussage: das Behauptete „ist" an sich und nicht bloß vermeint) vom eigentlich metyphysisch-ontologischen (konkretes Wirklichsein). Denn im erkenntnistheoretischen Sinne „ist" auch das Unkonkrete, das Abstrakte: die Ideen, Wesen. Behält man demgegenüber im Auge, daß, wenn die metaphysische Frage nach dem Sinn des Daseins gestellt wird, sie gestellt wird in der Bedeutung: Sinn des puren Wirklich- oder Faktischseins, und daß „das Sein" nur in diesem Sinne ontologisches Grundproblem ist, dann wird deutlich: Dieses Wirklichsein steht als Konkretheit — Zusammengewachsenheit dem abstrakten Sein — dem abgezogenen,

*) Vgl. „Wesen und Wert" als Reihe solcher Analysen ausschließlich für das Gebiet des Ästhetischen. Vgl. ferner „Die neue Problemlage der Ästhetik" (Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Stuttgart 1929, Herbstheft).

Digitized by Google

getrennten gegenüber. Und gerade als jene Fülle der Konkretion hat es Strukturen. Die Kategorienprobleme müssen notwendigerweise formal, abstrakt sein, da sie die Strukturgesetze des Wirklichseins in einseitiger Isolierung der einzelnen Strukturmomente untersuchen. Und weder das erkenntnistheoretische Sein noch das sog. „getrennte" Sein wird unter „dem Sein" als Grundproblem der Ontologie verstanden. Sondern nur das Wirklichsein. Auf dieses allein sind auch die Prädikate der Irrationalität, der absoluten Einheit und Werthaftigkeit (Göttlichkeit — sei es in pantheistischer Immanenz oder in theistischer Transszendenz) anwendbar. Im übrigen bildet die ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem Verhältnis des Ideellen („getrennten") zum realen Sein das Hauptproblem nicht erst der mittelalterlichen Philosophie, sondern — was gerne unterschlagen wird — schon der für die abendländische Ontologie grundlegenden Metaphysik des Aristoteles — und dies trotz Ablehnung des sog. „Platonismus". Ferner kehrt dieses Verhältnis auch erkenntnistheoretisch in der Form des Apriori und Aposteriori wieder und ist auch in jener Philosophie, die auf das Philosophieren der Gegenwart anscheinend einen immer noch wachsenden Einfluß gewinnt — bei Schelling — als Gegensatzpaar der negativen und positiven Philosophie da.

Wird nun die metaphysische Kernfrage als Frage nach dem „Grunde des Seins gestellt", dann eben schon unter dem Aspekte jener Gegenüberstellung: als Frage nach dem Grunde des Wirklichseins des Ideellen. Wird diese immanent ontologische Unterscheidung nicht gemacht, dann werden die wichtigsten ontologischen Problemuntersuchungen der traditionellen Philosophie mißverstanden, so insbesondere die, ob der Grund des Seins (sc. Wirklichseins!) diesem Sein immanent (Pantheismus) oder transscendent (Theismus) ist. Wird „Sein", wie dies insbesondere unter dem das philosophische Denken verheerenden Einflusse der Naturwissenschaften geschah, derart mit Wirklichkeit schlechthin identifiziert, daß ein anderes (ideelles) Sein überhaupt gar nicht gesehen wird, dann fehlt der Philosophie plötzlich ihr Problemgegenstand. Denn unter dem Wirklichen versteht man dann die Summe der wirklichen Einzelgegenstände, deren spezifisch nach Gruppen geordnete Erforschung doch Sache der positiven Einzelwissenschaften sein soll. Weder sieht man, daß die Einzelwissenschaften nur das generelle Wesen der Dinge abzüglich ihres Wirklichseins interessiert, noch daß die Philosophie in ihrer Grunddisziplin — als Metaphysik — nur das Wirklichsein als solches zum Gegenstande hat. Ein Bezug der Metaphysik aufs Irrationale wird freilich gesehen, aber man legt es als Manko aus: wie wenn Metaphysik sich überall dort einzunisten pflegte, wo die Einzelwissenschaften noch nicht zur Durchhellung vorgedrungen sind. Und man spricht von „irrationalen Resten". So hätte Metaphysik nur ein Territorium, das ihr nach und nach von den sich entwickelnden Einzelwissenschaften entrissen würde. Man sieht nicht, daß alle einzelwissenschaftliche Forschung am eigentlichen metaphysischen Gegenstand völlig blind vorbeirennt, so daß die Prätentionen der Einzelwissenschaften, Philosophie auch nur im mindesten ersetzen zu können, nur ihre gänzliche Ahnungslosigkeit und Unkenntnis philosophischer Fragestellung verraten. Daher das groteske Schauspiel, daß die genialsten Bahnbrecher wissenschaftlicher Einzelforschung unvermeidlich dem lächerlichsten Dilettantismus verfallen, sobald sie, befangen in der Einstellung ihrer wissenschaftlichen Sonderdisziplin, philosophische Probleme lösen zu können glauben.

8. Vom Sinn des Philosophierens

Wir gingen aus von der radikalen Skepsis gegen den Sinn des Philosophierens und untersuchten die Versuche zu ihrer Überwindung in der hermeneutischen Philosophie. Jene Skepsis fanden wir gegründet in der Erkenntnis augenscheinlicher Bedingtheit der zentralen, nämlich der metaphysischen Grundprobleme durch menschliches Wünschen, durch menschliche Wesensart und menschliches Existieren.

Digitized by Google

Diese Bedingtheit degradiert die metaphysischen Problemgegenstände zu gegenstandslosen Fiktionen: Philosophie wird Kunst und Dichtung von Gedankenarchitektonik: ein bloßes Spiel.

Der hermeneutische Versuch zur Überwindung dieser Skepsis vollzieht sich vorerst in drei Hauptetappen.

Gemeinsam ist diesen Versuchen, daß sie als „Hermeneutik" die eigentliche philosophische Problemsphäre aus dem Bedingten ins Bedingende zurückverlegen: statt die Problemgegenstände der traditionellen Philosophie auf ihre objektive Wahrheit hin zu untersuchen, statt dem „sachlichen" Für und Wider für Annahme oder Verwerfung der zentralen metaphysischen Gegenstände nachzugehen, untersuchen sie den philosophierenden Menschen, sofern sich in diesen Problemstellungen, Antworten und Abfindungen mit diesen als „Ausdruck" des Menschen verrät, um was es ihm in seiner Existenz geht. Sie wollen in dieser Weise den eigentlichen Sinn jener Problemstellungen, und eben damit den metaphysischen Gehalt der Problemgegenstände entdecken.

Dabei setzen sie aber alle gleicherweise den Metaphysik treibenden Menschen immer schon als historisches und endliches Wesen an — während doch der unverkennbare Hauptakzent der metaphysischen Gehalte gerade eine absolute, unendliche und ewige Wertdignität ist. Diese Dignität widerstreitet apriori jeder Reduktion auf oder Deduktion aus Endlichkeit, Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit des Menschen. (Bedeutet „Physis" die „Natur", so ist der innere Sinn von „Metaphysik" — allen lächerlichen Ableitungen aus der zufälligen Tatsache, daß des Aristoteles „Metaphysik" seine Stelle in des Aristoteles Gesamtwerk „nach" seiner „Physik" hat, zum Trotz — doch der von „Übernatur". Das Moment des Hinausweisens über alle Endlichkeit und Diesseitigkeit ist aus der Bedeutung des Wortes Metaphysik nicht zu eliminieren.)

Aber alle jene Versuche scheitern auch noch aus einem anderen Grunde: Sie sind nicht im Stande, herauszufinden aus der angesetzten Endlichkeit und Bedingtheit des Erkennens überhaupt — sofern ja ihr eigenes Erkennen dieser Endlichkeit und Bedingtheit von dieser Endlichkeit und Bedingtheit konsequenterweise mitbetroffen sein muß! Diese Kraft der urteilsmäßigen „Konsequenzlogik" ist durch keinerlei noch so konkrete, unmittelbare „Erlebnislogik" aus der Welt zu schaffen. Jeder Schlag gegen sie fällt nur auf den Schläger zurück!

Aus diesem Zirkel rettet sie auch natürlicherweise nicht der Versuch, ihre eigene Philosophie in die historische Entwickelung der Philosophie einzuordnen und allen Philosophien korrelativ zu ihrer Zeit endliche Geltung zuzusprechen. Denn auch schon diese These selbst müßte ja bedingt, also nur zeitlich gültig sein! Und darüber hinaus ist ganz prinzipiell jede Philosophie zum Scheitern verurteilt, die sich selbst wesentlich durch Erlebnis oder Existenz bedingt ansetzt, die das Relative und Standpunktliche ihres Erkennens — und des Erkennens überhaupt — in das Wesen des Erkennens hineinverlegt: statt jenem nur die Rolle einer objektiven Standpunktlichkeit zuzuerkennen, die ein in sich selbst als Bewußtseinswesen absolut standpunktslos erkennender Geist bloß jeweils einnimmt. (Vgl. hierzu Philos. Hefte, H. 1 und Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturw. u. Geistesgesch. VI, 4.)

Es besteht hart und streng folgende Disjunktion: Entweder „Erkenntnis" ist das, was sie ihrem natürlichen Sinn nach zu sein prätendiert: Erfassen eines unabhängig vom Erkennen an sich selbst Seienden — oder Erkenntnis besteht überhaupt nicht! Ist das „Erkannte" nur korrelativ zum Erkennen und Erkennenden, dann nur insofern, als diese Korrelationsglieder „Erkennen" und „Erkennender" garnicht zum erkennenden Wesen, zum Geist und dessen Bewußtsein gehören, also eigentlich selbst weder Erkennen noch Erkennender sind. Sondern bloß Standpunkte für Erkennen und Erkennenden, objektiv bestehende Projektionspunkte für ein in ihnen perspektivisch sich abschattendes Objektives. Dann also ist nicht

Digitized by Google

die Erkenntnis selbst als solche endlich oder bedingt, sondern nur der Standpunkt, von dem aus und in dem in absoluter Weise Endliches und Bedingtes (als Gegenstand der Erkenntnis!) erkannt, nämlich erfaßt wird. Das erkannte Objekt ist in sich selbst perspektivisch — nicht aber ist es die Erkenntnis des perspektivischen Gegenstandes.

Ebendamit ist aber eine wesentliche Voraussetzung der existentialen Hermeneutik erledigt, nämlich die, daß wir erkennend (also auch philosophierend) unsere menschliche Existenz wesensmäßig, also nie überspringen können und daß menschliches Erkennen notwendigerweise endlich ist. Unsere menschliche Existenz, Endlichkeit und Bedingtheit ist nur Standpunkt des Erkennens und nicht dessen Konstituens. Apriori möglich ist somit auch für den Menschen nicht ausgeschlossen ein standpunktloses, unexistentiales und unbedingtes Erkennen*). Denn der erkennende Wer in uns — der Geist — ist in sich und an sich selbst standpunktlos und unbedingt, also seinem Wesen nach nur absoluter Erkenntnis fähig. Standpunktlos und unbedingt wird aber auch faktisch dann erkannt werden, wenn in sich selbst standpunktlose, unperspektivische Gegenstände in Frage stehen, nämlich Gegenstände, die der perspektivischen Verzerrung durch geschichtlichen Standort und durch menschliche Interessiertheit nicht unterliegen können, weil sie jenseits von Geschichtlichkeit und menschlicher Existenz und Endlichkeit stehen. Solche Erkenntnisgegenstände werden auch aus keinerlei Interpretation menschlicher Existenz ableitbar sein. Hermeneutische Philosophie ist ihnen gegenüber notwendig zum Scheitern verurteilt.

Gibt es solche Gegenstände? Zuallererst: die gesamte Vernunftsphäre setzt sich aus ihnen zusammen! Absolute Erkenntnis ist jede Vernunfteinsicht und alle wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis gründet in dieser.

In der Abhandlung über „Ideelle Existenz" zeigte ich, was wissenschaftliche Erkenntnis und deren Gegenstandsgebiet ist. Es war da von Einsicht der „Wesenszusammenhänge" und von der objektiv in sich selbst gründenden Eigenexistenz der „Wesen" oder „Ideen" die Rede: Einsicht und Sein von „irrealem" Sein. Dieses wurde als differenter Bestimmtheitsgehalt, als Was-sein unterschieden vom konkreten Daß-sein der Wirklichkeit einer substrathaften Welt, in der jene Gehalte zu ihrer ideellen Existenz auch noch ihre Realisierung hinzugewinnen.

Zugleich wurde da gezeigt, daß es ein Irrtum ist, „Werte" jener Sphäre ideeller Eigenbestimmtheiten oder „Wesen" zuzurechnen. Werte selbst sind keine Bestimmtheiten, Ideen oder „Wesen", sondern sind die eigentümliche Selbstbejahung von Bestimmtheiten (Wesen, Ideen) qua Realisierung. Es wurde da angedeutet: Adäquat erschautes Wirklichsein und Wert decken sich.

Nun präsentiert sich aber normalerweise die wirkliche Welt alles eher denn als Wertsein! Im Gegenteil. Sie strotzt von Unheil und Elend, Verzweiflung, Häßlichkeit und Gemeinheit. Den Philosophen wurde aber seit jeher nachgesagt, daß sie darauf aus wären, die wirkliche Welt zu rechtfertigen, indem sie metaphysische „Hinterwelten" erfinden, die allem aufdringlichen Unsinn und Unwert der wirklichen Welt einen „Sinn" und „Wert" geben sollen**).

*) Wobei zu beachten ist, daß auch das göttliche (absolute) Erkennen als Erkennen nicht Schöpfung sein kann, da dies dem Wesen der Erkenntnis als Erfassen eines vom Erkennen unabhängig Seienden widerspricht.

**) Selbst ein so extremer „Pessimist" wie Schopenhauer war um nichts anderes bemüht als um eben dies: Er erfand die Hinterwelt seines Nirwana, die ja doch letztlich nichts anderes ist als ein Versuch, eine angeblich sinnlose, wertlose Wirklichkeit zugunsten eines sinnvollen paradiesischen „Nichts" aufzuheben! Allen seinen ausdrücklichen Gegenversicherungen zum Trotz hat Weg und Ziel angeblicher Wirklichkeitsverneinung durch ihn eine sehr bestechend positivwertige Ausmalung gefunden. In keiner positiven Religion Paradies ließe sich „seliger" wohnen als in den Räuschen selbstverneinender Erkenntnis, wie Schopenhauer sie — alle kontemplativen Naturen mitreißend — schildert. Unter dem Aspekt eines derartigen „Es ist im letzten Grunde nur Schein" läßt es sich in dieser Wirklichkeit geistig herrlich leben.

Digitized by Google

Es wurde ferner den Philosophen seit jeher nachgesagt, daß sie sich in Gegensatz stellen zu den Wertschätzungen der übrigen Menschen, daß sie umstürzlerisch die herkömmlichen Wertaspekte der Menschheit verändern und daß sie nur auf Grund dieser Aspektänderung der Wertwelt zu jener inneren Ruhe und Gelassenheit des mit der Welt Fertigwerdens kommen, die man im prägnanten Sinne „philosophisch" nennt.

Und schließlich haben die Philosophen selbst seit jeher behauptet, daß sie darauf aus sind — nicht etwa diese oder jene Wahrheit, sondern — den „Sinn des Daseins" zu entdecken. Und auch wenn Menschen, die nicht von Beruf Philosophen sind, in solcher Fragehaltung Erwägungen anstellen, sagt man von ihnen, daß sie philosophieren.

In der Tat ist dies die philosophische Frage, mit deren im-Blick-haben das Philosophieren eines Menschen steht und fällt. Und Philosophie gibt es überhaupt nur deshalb, weil die wirkliche Welt auf Anhieb sich eben nicht als sinn- und wertvoll zu erkennen gibt, sondern als höchst sinn- und wertlos. Würde sich die Welt auf den ersten Blick als vollkommen sinn- und wertvoll zu erkennen geben, dann würde es eine Philosophie überhaupt nicht geben!

Dies alles ist nur so zu verstehen, daß im Philosophieren leitend und bestimmend ist, das Bestreben, im Kampf gegen einen in historischer Bedingtheit und menschlicher Interessiertheit wurzelnden Unwertaspekt, einen absoluten Wertaspekt der Wirklichkeit herauszustellen, der dem wirklichen Dasein einen „Sinn" gibt. Es bedeutet, daß dieser absolute Wertaspekt nur zu gewinnen ist im Zurücktreten, im Distanznehmen des philosophierenden Geistes von den die absolutwertige Wirklichkeit verzerrenden Unwertperspektiven seiner Zeit und Endlichkeit. Es bedeutet, daß die Frage nach dem „Sinn des Daseins" dann positiv bejaht wäre, wenn aller Unwert sich aus der Unadäquatheit einer falschen Einstellung und Perspektive erklären ließe, die der Philosoph gerade zu überwinden sucht.

Somit müßte sich also der Philosoph offen und resolut dazu bekennen, daß er nur die gedankliche Rechtfertigung einer — dem Philosophieren vorgegebenen — Urintuition absoluten Wertes allen Wirklichseins beabsichtigt — ein Vorhaben, das er bisher nur versteckt und uneingestanden, ja ableugnend ins Werk setzte.

Gleichwohl wäre damit der Erkenntnisanspruch der Philosophie auf Wahrheit nicht aufgegeben.

Inwieweit nicht? Was verbürgt denn, daß die dem Philosophieren vorgegebene „Urintuition" wirklich eine Erkenntnis ist? Und daß sie Erkenntnis ist von unantastbarer Evidenz?

Was evident ist, ist nicht die Werthaftigkeit eines bestimmten Wesens, sondern die absolute Werthaftigkeit des puren Wirklichseins als solchen. Wem sie evident ist, ist nicht der seelisch- und historisch bedingte Mensch, sondern der Mensch als Erkennender, d. i. als Geist (s. oben). Damit ist aber folgendes gemeint: Was da erkannt wird, ist ein in sich unperspektivischer Gegenstand. Denn das pure Wirklichsein ist ein wesenloses, bestimmtheitsloses Irrationale. Als solches kann es apriori in keinerlei Relation zu einem Wesen stehen, also auch nicht zur Bestimmtheit = Endlichkeit des menschlichen Wesens. Denn zwischen Irrationalem und Rationalem ist keine Relation möglich. Der eigentliche metaphysische Erkenntnisgegenstand — das irrationale Wirklichsein — steht in keinerlei Verhältnis zu irgendwelchen menschlichen Eigenschaften, Interessen, Bedürfnissen, „Akten", auch nicht zur Bestimmtheit menschlicher Wesensart, auch nicht zu deren „Geschichtlichkeit". Denn nur Bestimmtes als Bestimmtes könnte Menschen „wert" sein, sie interessieren, geschichtlich bestimmen oder durch sie bestimmt sein — nicht aber absolutes Wertsein als solches! Das pure Wirklichsein kann sich also auch nicht im Menschlichen irgendwie „abschatten", dieses kann jenem kein Standpunkt seines

Digitized by Google

perspektivischen Erscheinens sein. Der erkennende Geist findet purem Wirklichsein gegenüber im Menschlichen keinen Standpunkt, den einnehmend er das pure Wirklichsein nur in perspektivischer Verzerrung auf die Bestimmtheiten menschlichen Daseins hin erfassen könnte. Er erfaßt es „an sich". Es ist eine grobe Verkennung des metaphysischen Wertcharakters des Wirklichseins, wenn er als Korrespondenz auf menschliche Bedürfnisse, Wünsche, Interessen usw. gedeutet wird. Nur ein bestimmtes Was oder Wie könnte diesen entsprechen — nicht das pure Wirklichsein als solches. Wird dieses aber in jener „Urintuition" oder „Urgewißheit" als absoluter Wert erkannt, dann wird es so erkannt direkt, standpunktlos, an sich — und nicht als ein „bloß mir Scheinen". Der metaphysische Gegenstand als relationslos auf jede Besonderheit, also auch auf die menschliche Existenz wird in einer absoluten Intuition erfaßt und nicht endlich, nicht „bloß menschlich". Das Leitprinzip der Metaphysik und (da Metaphysik die prima philosophia ist) der Philosophie überhaupt ist jeder anthropologisierenden und historisierenden Relativierung enthoben. Bedingt sind nur dessen Auswirkungen in den verschiedenen faktischen Versuchen, es denkerisch zu sichern. Und zwar ließe sich leicht zeigen, daß es gerade die persönlich und zeitgeschichtlich am vordringlichsten erlebten Unwerte sind, die dem Philosophieren jeweils seine Richtung geben, nämlich auf deren denkerische Überwindung*). Und in diesem Sinne arbeitet Philosophie mit an erster Stelle (und zwar im Verein mit Kunst, Dichtung und Moral) an der Befreiung des Geistes: sofern sie nämlich den Geist löst aus dem Bann von Erlebnisperspektiven, denen verfallen er Unwerte sehen muß, wo — an sich! — keine sind. Die deutlichere Explikation des hier Gesagten ist aber geradezu die Aufgabe der Ethik!

Was das Philosophieren vom Standpunkte der Geschichtlichkeit aus gesehen mit dem Odium der Destruktion, der Schwächung und Tötung praktischer Antriebe zu geschichtlichem Tun belastet: Daß ihr alles als selbstverständlich Übernommene — Sitte und Religion, Staat und Volk — fragwürdig wird, daß sie das Bewußtsein des Weltmittelpunktseins und die naive Selbstgerechtigkeit von Familie, Volk und Staat weltbürgerlichen und ewigen Gesichtspunkten zum Opfer bringt, und damit die provinzlerische Selbstaufgipfelung in die Ebene der „Objektivität" einstampft: gerade dieses geschichtliche Negativum ist das immanente positive Plus der Philosophie**). Sie befreit den Menschen als Geist sukzessive von den Schranken und Antrieben seiner geschichtlichen Bestimmtheit. Der philosophierende Mensch ist der Antagonist des geschichtlichen Menschen. Aber ist denn der Philosoph selbst nicht voll und ganz seinem geschichtlichen Mutterboden verhaftet? Eben dies ist er nicht — gerade insoweit er Philosoph ist! Am treffendsten zeichnet Schopenhauer das Verhältnis der großen Philosophen: Zu ihrer Zeit und zu ihrem Volke negativ. Zu den großen Geistern fremdester und fernster Zeiten positiv. Die wesentlichen philosophischen Fragen sind eben nicht zeitbedingt. Aber nur der wirkliche, der substantielle Philosoph hört durch zeitbedingte Formulierungen und durch Gegen-

*) Ein Beispiel: Was Kants Philosophie die Hauptdirektive gibt, ist das Leiden des geistigen Menschen seiner Zeit an despotischer Willkür. Er war innerlichst Rousseaus Zeitgenosse! Dementsprechend liegt die Hauptwucht seines Philosophierens auf dem Zug zur Freiheit des Menschen, der sich selbst Gesetz ist. Die Kant-Interpretation hat es bis heute versäumt, die eigentliche Wurzel seiner revolutionären Philosophie in der revolutionären Gesinnung zu sehen. Sie hat sich demnach keine Gedanken darüber gemacht, was in einem Kant wohl vorgegangen sein mag, wenn er einen Brief an einen anderen Menschen unterschreiben mußte mit der Formel: „Euerer Majestät allerunterthänigster Knecht". Nietzsche allein hat das radikal Antiaristokratische in Kants Wesen gesehen. Vor allem anderen war es Kant in seinem Philosophieren darum zu tun, die Degradierung des Menschen — das Knechtsverhältnis des Menschen zu Natur und anderen Menschen — selbst zu einer Welt des Scheines zu degradieren.

**) Aristophanes macht als Patriot mit Recht keinen Unterschied zwischen Sokrates und den Sophisten. Und mit ihm auch Nietzsche nicht, der gleich Aristophanes den geschichtlichen Menschen höher wertet als den geistigen. Jede Philosophie ist ihrem Wesen nach Zersetzung ihres geschichtlichen Mutterbodens.

Digitized by Google

sätze hindurch den Grundton der philosophia perennis. Immer geht es letztlich nur um das Eine: den absoluten Sinn und Wert des Daseins denkerisch zu sichern, indem als Erscheinung relativer Perspektiven zu erweisen gesucht wird alles Sehen von Sinnlosigkeit und Unwert der Wirklichkeit. Kraft dieses Bewußtseins verlegt aber der philosophierende Mensch seinen Standpunkt immer mehr ins persönlich und geschichtlich weniger Bedingte, bekämpft die Endlichkeit des Menschen, die gerade des geschichtlichen Menschen Kraftquelle ist.

Die hermeneutische Philosophie machte den Versuch, die philosophischen Probleme einzuebenen in die Konkretion des lebendigen Menschen: als bloßen Ausdruck seines lebendigen Daseins, dem es in Wahrheit gar nicht um das ginge, was die philosophischen Probleme selbst besagen — nicht um zeitentrückte Fragen und Lösungen —, sondern nur um menschliche Lebensmöglichkeiten, um Wünschbarkeiten und um eine Weise menschlich-endlicher Existenzweise selbst. Eben damit war aber der Anspruch des Philosophierens, Erkenntnis zu sein im einzig natürlichen, unverbogenen Sinne von Erkenntnis zu einer naiven Prätention geworden. Derartige Interpretation der Philosophie bedeutet mehr als bloß radikalste Skepsis, nämlich mehr als daß es apriori oder faktisch uns niemals möglich ist und sein wird, gewisse und endgültige Antworten auf die philosophischen Fragen zu erhalten. Es bedeutet, daß schon diese philosophischen Fragen in sich selbst sinnlos sind, da auch sie nur Ausdruck des geschichtlichen Menschendaseins sind, ein Kulturphänomen neben vielen anderen.

Unser Versuch galt der Bekämpfung dieser Theorien. Er galt dem Nachweis, daß der Kerngehalt philosophischer Fragestellung und Antwort jeglicher Rückführung auf Seelisches, Menschliches, Geschichtliches widersteht. Die hermeneutische Philosophie, und eigentlich schon Hegels Phänomenologie des Geistes hat als reiches Neuland einer wissenschaftlichen Sonderdisziplin entdeckt die wesenhafte Korrelation zwischen menschlicher Existenz und Kultur, eine Entdeckung, die weiter auszubauen gar bald eine ebenso unmetaphysische Aufgabe sein wird, wie es etwa heute Psychologie, Charakterologie, Typenlehre usw. sind. Wie immer, wenn Philosophie eine neue Wissenschaft gebar, glaubt sie auch diesmal das philosophische Seinsprinzip entdeckt zu haben. Und wie stets ist es auch jetzt Aufgabe der weiter vorwärts schreitenden Philosophie, zu zeigen, daß das philosophische Seinsprinzip immer noch im Rücken der neuen rationalen Aufhellung uneingefangen in absoluter Gänze Problem bleibt: in Deckung mit den Problemstellungen der traditionellen Philosophie: als Frage direkt nach dem Sinn des irrationalen Daseins oder Wirklichseins selbst — und eben nicht der bloß menschlich-geschichtlichen Existenz. Was Hegel besser sah als die ihn bloß einseitig ausbauenden Hermeneutiker: nicht als geschichtlicher philosophiert der Mensch, sondern als geschichtlich bloß inkarnierter, an sich aber absoluter Geist. Und übergeschichtlich ist auch die philosophische Grundintuition, in der allen Philosophierens Impetus gründet: die Einsicht, daß das wirkliche Dasein an und in sich selbst einen absoluten Sinn und Wert hat.

Digitized by Google

Zur Phänomenologie der Bildfunktion

von Hermann Noack, Hamburg

Durch die zahlreichen Forschungen auf dem Problemgebiet einer umfassenden „Phänomenologie des Geistes", die in der jüngsten Vergangenheit von verschiedensten Seiten her unternommen worden sind, ist mit dem Problem der „Sinnlichkeit" im allgemeinen auch die speziellere Frage nach dem Wesen und der Leistung des „Bildes" erneut gestellt und in eine schärfere Form gebracht worden. Wenn man die anregendsten und fruchtbarsten Untersuchungen ins Auge faßt (also etwa diejenigen von Husserl, Scheler, Pleßner, Buijtendijk, Linke, Freyer, Spranger, Koffka, Stern, Bühler, Köhler, Klages, Heidegger und Cassirer), so wird man bemerken, daß sie bei aller Verschiedenheit des Interesses und der Methode doch allmählich eine ziemlich eindeutige Problemsituation geschaffen und in wechselseitig sich erhellender Arbeit einen wichtigen Sachverhalt mit grundsätzlicher Übereinstimmung herausgestellt haben: die Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit des physiognomischen bzw. mimischen Bildausdruckes als einer sich mannigfaltig differenzierenden Grundfunktion des Bewußtseins. Mit der Anerkennung dieser autonomen „Bildfunktion" und ihres fundierenden Charakters kann erst die weitere, entscheidende Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Überganges vom bloß „ausdrückenden" zum „hinweisend-darstellenden" Bilde angemessen gestellt werden, deren Beantwortung für die Einsicht in den Prozeß der zunehmenden „Mittelbarkeit" und „Bewußtheit" des Erlebens auf Grund symbolischer Setzungen (wie der Sprache und der Zeichensysteme) unentbehrlich ist.

Die Erkenntniskritik berührte zwar im Streit um die „Abbildtheorie" dauernd dieses Problem, dessen eigentlichen Kern sie sich aber dadurch verhüllte, daß sie versäumte, die jene Abbildfunktion erst ermöglichende Bildfunktion selbst zu analysieren*). Überdies strebte sie in ihrer eigenen Erkenntnis gleich der exakten Wissenschaft, welcher sie dienen wollte, gerade über alle Bildlichkeit zur Begrifflichkeit hinaus, wie denn schon in der antiken Philosophie Termini wie „Eidos" und „Idee" ihres anschaulichen Sinnes mehr und mehr beraubt wurden. Zwar gehen die zahlreichen Worte, die gleich diesen der sinnlichen Sphäre entnommen sind, dem wissenschaftlichen Wortschatz der Philosophie keineswegs verloren, jedoch werden sie meist in „übertragenem" Sinne gebraucht. Das Problem der Sinnlichkeit als Funktion im Aufbau der Erkenntnis zeigt sich daneben beherrscht von dem Gesichtspunkt der Scheidung von Form und Materie, und kaum eine Richtung der Erkenntnistheorie verfehlt so sehr die Struktur der eigentlichen sinnlichen Er-

*) Die Abbildtheorie geht freilich meist insofern fehl, als sie die Erkenntnis für eine bloße Reproduktion bzw. Reduplikation oder Abspiegelung der Dinge hält, womit ihrer kognitiven Leistung nicht im geringsten Genüge getan wird. Faßt man dagegen das Abbild als ein Nach-Bild, als ein frei wiedererzeugtes „Bild der Sache" auf, dann stehen die Abbild-Theorie und die moderne symbolische Erkenntnislehre nicht mehr im Widerspruch zueinander; denn, daß das „Bild der Sache" eine Erkenntnis derselben sei, setzt voraus, daß die Sache selbst den Charakter eines Bildes als „Gebildes" habe, was, wie die folgenden Erörterungen zeigen möchten, in einer gewissen Schicht des Bewußtseins sogar buchstäblich gültig ist.

Digitized by Google

fahrung, wie der Sensualismus, der doch alle Erkenntnis aus derselben hervorgehen lassen will. Freilich ist das Bewußtsein von der Eigenart und Eigenwertigkeit der Bildfunktion als solcher, von der Tatsache, daß, mit Kant zu reden, „unser Verstand" nicht etwa nur der Sinnlichkeit und ihrer Daten, sondern ausdrücklich „der Bilder bedürftig" sei, zu keiner Zeit völlig verloren gegangen. Es bedurfte aber einer ganz bestimmten, erkenntnistheoretischen Problemlage, um diesen Sachverhalt wieder in seiner ganzen Bedeutung und „Fragwürdigkeit" zu sehen. Nicht die empirisch-psychologischen Analysen der Wahrnehmung, sondern ein bemerkenswerter geistesgeschichtlicher Umweg führte dazu. Die historischen Wissenschaften verlangten nach einer Theorie des Verstehens, nach einer Hermeneutik des objektiven Geistes; im Zusammenhang damit mußte im allgemeinen Rahmen der Einheit von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen auch nach den Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens von Fremdseelischem durch das Medium des physiognomischen Ausdrucks gefragt werden.

Mit der Behauptung der „Unmittelbarkeit" dieser Art von Verstehen war zwar zunächst nur das urteilende und schließende Denken von den Bedingungen ausgeschlossen worden; aber diese negative Auskunft legte zugleich den Weg zu einer neuen, adäquaten Problemstellung frei. Wenn dann mit der Anknüpfung an das Phänomen der „Ausdrucksbewegungen" die Psychologie zu Rate gezogen wurde, so war doch mit ihrer bisherigen Methode nicht fortzukommen. Es galt vielmehr zu zeigen, daß die physiognomische Anschauung einerseits eine universelle Auffassungsweise ist und andererseits auf „transzendentalen" Faktoren beruht, die weder mit denen der vorwissenschaftlich-sprachlichen noch mit denen der wissenschaftlich-begrifflichen Erkenntnis identisch sind. Will man sie unter dem Titel der „Einbildungskraft" (Imagination) zusammenfassen, so ist vor allem eine genaue Abgrenzung derselben von dem Begriff der „transzendentalen Einbildungskraft" der Vernunftkritik nötig. Denn ihr Begriff müßte hier ohne den Bezug auf die Dingvorstellung oder den wissenschaftlichen Naturbegriff entwickelt und gefaßt werden, sondern etwa in Richtung dessen, was Goethe die „exakte sinnliche Phantasie" nannte. Auch die Ästhetik Hermann Cohens dringt in direkter Anknüpfung an die Theorie der Ausdrucksbewegungen und unter nachdrücklicher Verwerfung der psychologischen Theorie der „Einfühlung" zu einem Begriff des „Fühlens" vor, der die notwendige Ursprünglichkeit und Reinheit mit dem Moment der Konstitution einer in Gebärdung, Gestaltung und Bildhaftigkeit „erzeugten" Wirklichkeit vereinigt.

In Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen" werden die drei „Phasen" des sinnlichen Ausdrucks, der anschaulichen Darstellung und der begrifflichen Bedeutung sowohl im Ganzen des theoretischen Bewußtseins, als auch innerhalb des mythischen, sprachlichen und wissenschaftlichen Denkens unterschieden, dergestalt, daß Mythos, Sprache und Wissenschaft selbst als Exponenten jener „Phasen" erscheinen. Diese sind nicht als sich ausschließende und ablösende Bewußtseinsarten zu verstehen, sondern ebensosehr als geschichtliche Stufen wie als integrierende Momente einer phänomenologischen Totalität. In der Tat läßt sich im Rahmen dieser Systematik der Prozeß des Geisteslebens als eine Bewegung aus relativ komplexer Form zu immer differenzierterer Form ansehen, bei welcher die sich differenzierenden Momente je nach dem Grade der erreichten Differenziertheit sich aufheben und nacheinander dominieren. Parallelen zu den Tatsachen der Psychologie der „Primitiven", des Kindes und der Tiere werden von Cassirer selbst gezogen und finden von jenen Seiten her ihre Bestätigung. Die „Entwicklungspsychologie" ihrerseits trifft sich in der Arbeit an ihren sehr weitschichtigen Problemen mit der Ethnologie, Religionsgeschichte, Mythen- und Sprachforschung usw. Es gibt momentan überhaupt kaum ein Gebiet der einzelwissenschaftlichen (zumal geisteswissenschaftlichen) und philosophischen Forschung, auf dem nicht die phänomeno-

Digitized by Google

logisch-kritische Analyse der „Bild-Funktion" zu einer dringenden Forderung geworden wäre.

Um zu zeigen, innerhalb welchen Horizontes und in welchem Umfange die Probleme des an die Bildfunktion verhafteten Wahrnehmungsbewußtseins erwachsen, möge ein Beispiel aus der Psychologie unter den transzendentalen Gesichtspunkt gerückt werden. Die wichtigsten Etappen, welche in der Entwicklung des Kindes dem eigentlichen Denken vorausgehen, sind die Erlernung des Gehens und des Sprechens. Man mag über die (biologischen) Ursachen des aufrechten Ganges beim Menschen verschieden urteilen; sicherlich lernt er sich beim Kinde nicht einfach „von selbst". Nach einem bekannten Worte Goethes werden die Menschen nicht nur gleich den Tieren „durch ihre Organe belehrt", sondern haben auch, während jene geradezu „durch ihre Glieder tyrannisiert" werden, „den Vorzug, ihre Organe wieder zu belehren". Aber man würde den Charakter der Mühe verkennen, die zum Gehenlernen aufgewendet werden muß, wenn man darin lediglich eine Anstrengung gymnastisch-technischer Art (wie etwa in der Akrobatik oder bei der Handhabung von Werkzeugen) sehen wollte. Der aufrechte Gang ist der „Ausdruck" einer bestimmten Weise des leiblich-sinnlichen Daseins und seine Erlernung der auffallendste Zug jener Phase der seelischen Entwicklung, in der sich eine gesamtseelische „Haltung" dem Körper „einverleibt" und in ihm „ausbildet". Nicht erst nachträglich erhält der Gang eines jeden Menschen seine charakteristische Note, so daß man ihn physiognomisch daran erkennen kann, sondern zumal der aufrechte Gang ist von vornherein und im Inneren seines Bewegungsimpulses eine Gebärde; in ihm (sowie den anderen Körperbewegungen) vollzieht sich die elementare Leistung sowohl des theoretischen wie des praktischen „Verhaltens", die Konstitution des Vertrautseins mit einer Welt, die je nach der Art des Auf-sie-zu-gehens in gewisser Weise „begegnet". Die Mannigfaltigkeit von Worten aus dem Lebensbereich des Gehens weist rückblickend auf diese seelischen Verhältnisse hin. Physiologisch und psychologisch ist natürlich das „Gehen" weder eine isolierte körperliche Tätigkeit noch gar das Ergebnis isoliert tätiger Einzelorgane (etwa der Beine), sondern ein kinästhetisches Gesamtverhalten unter Mitwirkung aller übrigen Sinne. Und dem Gehen selbst kommt nur eine besonders ausgezeichnete Rolle in der Konstitution des seine Umwelt erschließenden und gestaltenden Erlebens zu. Als erheblich elementarere Funktion hebt sie sich von der schließlich aus bestimmten Gründen zur Führung gelangenden Funktion des Schauens ab, kraft welcher sich erst die Synopsis zum „Weltbilde" vollzieht, an der doch das Gehen in all seinen Modifikationen nicht weniger mitbeteiligt ist. Die erhöhte Labilität des Gleichgewichts läßt den aufrecht gehenden Menschen besonders empfindlich werden für alle Veränderungen seiner Lage im Raum, insbesondere für die Zuverlässigkeit eines festen Bodens unter den Füßen. Das „angesichts" einer bodenlosen Tiefe sich einstellende Taumeln zwischen Fallen und Schweben ruft jenes Gefühl des Schwindels hervor, das den übrigen Erlebnissen der Angst verwandt ist, welche gleich diesem aus der Vernichtung der räumlichen Fixierung, aus dem raumhaften Versinken ins Nichts, entspringen. Es ist bezeichnend, daß solcher Schwindel das Kind schon bei den Versuchen zum aufrechten Gehen befallen kann; denn wenn das Schwindelgefühl auch auf visuelle Wahrnehmung hin zu erfolgen scheint und selbst von bloßen Vorstellungen (z. B. der Unendlichkeit) ausgelöst werden kann, so ist doch der typische Taumel und das „Kreisen" eine kinästhetische Erscheinung, die auf Gehen und Stehen als fundierende Faktoren auch des „seelischen Gleichgewichts" hinweist.

Es ist nun nicht nötig, die Zergliederung des Aufbaues der sinnlichen Welt, wie sie nach dem Vorantritt Schmarsows unter besonderer Beachtung der konstitutiven Leistung des Gehens auch der Theorie der bildenden Kunst ganz geläufig ist, in diesem Sinne hier weiter zu führen. Es sollte nur noch einmal die Gebärde als gemeinsamer Grundzug dieser ganzen Schicht des Bewußtseins, in der sich so

Digitized by Google

etwas wie eine vollständig bildhafte Welt konstituiert, hervorgehoben werden. Der Terminus „Ausdrucksbewegung" führt immer schon die Gefahr mit sich, daß der Ausdruck als etwas zum Inneren, zur seelischen Regung, als äußere Bewegung erst Hinzukommendes angesehen wird, während doch solche Scheidung erst einer viel späteren, differenzierteren Stufe eigentlicher Bewußtheit entspringt. In Wahrheit liegt es eher umgekehrt, daß auch die höheren Funktionen nicht ohne eine entsprechende „leibliche" Vollzugsgestalt auftreten, ganz abgesehen davon, daß sich die Grenzscheide von Innerem und Äußerem, von Ich und Welt beständig verschiebt.

Aber auch der Terminus „Bild" ist mit einer ähnlichen Zweideutigkeit behaftet, die ihren Grund darin hat, daß wir unter einem Bilde zumeist das „Bild von etwas" verstehen, und zwar nicht erst in dem Sinne eines „Abbildes" nach einem „Urbilde", sondern dieses selbst als Bild-Erscheinung, als bildhafte Gegebenheit eines Dinges, einer Sache, einer Person usw. Hier soll aber von dem Bilde in völliger Indifferenz von dem, was in ihm etwa repräsentiert sein könnte, von dem Bilde als der „Sache selbst" die Rede sein; eine Verwendung des Wortes, die uns ja in der Redeweise vom „Im-Bilde-sein" noch einigermaßen geläufig ist. Klages trifft genau den Sachverhalt, wenn er (freilich wieder ausschließlich) von der „Wirklichkeit der Bilder" spricht. Die Bilder selbst werden „für wahr genommen", und zwar aus dem Grunde, weil die Realität (= Sachhaltigkeit) derselben in ihrem „Charakter", d. h. in den Qualitäten des Anziehenden, Erschreckenden, Drohenden, Verlockenden usw., aber nicht nur in solchen „allgemeinen", sondern auch ganz individuellen Charakteren liegt, wie in dem Antlitz eines einzelnen Menschen. Und abermals möge betont werden, daß wir das Bild in seinem Realitätsgehalt zu eng fassen, wenn wir lediglich an die festen Umrisse, Züge und Komponenten, ja auch nur an seine „rein" visuellen „Gestaltqualitäten" und nicht auch an alle seine übrigen sinnlichen Seiten denken. Der Zwang, sich in Worten der Sprache verständlich zu machen und den gemeinten „Sachverhalt" in Sätzen zu fixieren, erschwert immer von neuem den Vollzug jenes reinen „physiognomischen" Erlebens, in welchem die Bildfunktion als solche dominiert*). Wenn man das von der Sprache sich befreiende, stumme Denken von dem „Denken in Worten" unterscheidet, so müßte man hier von einem „Denken in Bildern" (jedoch nicht „mit Hilfe von" Bildern!) reden; oder eben von einem Wahrnehmen, das aber nicht ein Gewahren isolierter Einzelgestalten ist, sondern nur deshalb auch in Analogie zum Denken und Erkennen gesetzt werden kann, weil es in der ihm eigentümlichen Weise der

*) Mit größtem Nachdruck haben insbesondere Buijtendijk und Pleßner (in ihrem Aufsatz über „Die Deutung des mimischen Ausdrucks") auf die Voraussetzungen für eine wirklich einwandfreie Erklärung der Erscheinung des Ausdrucksverstehens hingewiesen. „Aus Haltungen, Verhaltungen besteht das intersubjektive Miteinander, und dem Verständnisdrang ist Genüge geschehen, wenn in diese sich abwechselnden Haltungen Zusammenhang kommt und die Einheit der Situation zwischen dem betrachteten Leib und seiner Umgebung (zu der eventuell ich mitgehöre) im Fortgang des Ganzen gewahrt bleibt.." „Drei Einsichten müssen erfüllt sein, damit das Problem gelöst werden kann: 1. Die Gewißheit der Du-Form und der Du-Realität ist gleichursprünglich mit, weil gegensinnig zur Gewißheit der Ich-Form, der Ich-heit und der Ich-Realität; 2. Die Leibhaftigkeit ist nicht nur die Seins-, weil Auffassungsweise des eigenen Körpers durch den sich erlebenden Menschen, sondern der Seins- und Auffassungsmodus der Körper in der Schicht des Verhaltens oder das psychophysisch indifferente „Schema", wonach Körperbilder von Subjekten für einander und miteinander erst möglich sind; 3. Die Schicht des Verhaltens ist eine Sphäre gegensinnig aufeinander bezogener, subjektobjektiv, bildhaft-sinnhaft, psychophysisch indifferenter Gestaltcharaktere, in denen das Benehmen sich abspielt." Eben jene „Schicht des Verhaltens", in welchem es mimisch-physiognomisches Gewahren gibt, ist es, in welcher die Bildfunktion mit all ihren „späteren" Möglichkeiten gründet. Auch, daß nicht an isolierte Bilder als „an sich verständliche" mimische Einzelformen gedacht werden darf, wird in dem betreffenden Aufsatz mehrmals betont. Die Differenzierung der Ausdrucksbedeutung ergibt sich immer „erst aus der Situation". Auch die einzelnen Gestaltcharaktere setzen den Sinn einer Ausdrucksbewegung nicht direkt zusammen, „wie die Linien eine Figur zusammensetzen, sondern sind nur seine mehr oder weniger zureichenden Bedingungen, deren Ergänzung die konkrete Situation besorgt."

Digitized by Google

sinnlichen „Gesichtsfeld"-Bildung jede Einzelheit einem konkreten Situationsbilde, einem „Umwelt-Antlitz" einordnet.

Eine weitere Folge der Mittelbarkeit des Verhältnisses, in das jede phänomenologische Analyse sich zum physiognomischen Bewußtsein setzt, ist die oben erwähnte semasiologische Auffassung des Bildes, — der fast unvermeidliche Zwang, es in der signifikativen Funktion zu nehmen, die erst im Zusammenhang des sprachlichen und wissenschaftlichen Denkens ihm zuteil wird, und die doch jene zugleich sinnliche und sinnhafte Funktion der Bildlichkeit schon als Fundierung voraussetzt. So taucht an der Grenze jener Bewußtheit, die im „Für-wahrnehmen" der Bild-Charaktere ihre Bewährung findet, das Problem des Überganges zur genuin „verstehenden" Erfahrung auf. Es gilt zu fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit des Schrittes vom „Ausdruck" zur „Darstellung", von der sinnlichen Ein-bildung zum anschaulichen Vorstellen; denn erst in dieser Schicht erhält das Bild seine re-präsentierende Funktion.

Exponent dieser Stufe des Bewußtseins ist die Sprache deshalb, weil sich in ihr die Funktion der Darstellung schließlich am intensivsten und reinsten entfaltet; aber auch „Sprache" muß zunächst in der weitestmöglichen Bedeutung des Wortes genommen werden, damit einsichtig wird, wie die Erfahrung in ihrem gesamten Umfang die Struktur des Verstehens gewinnt, das, wenn man den Begriff nur streng genug faßt, immer ein Verstehen von so etwas wie Sprache ist, sei es die Sprache der Worte, oder die des Gesichts, der Mienen und Gebärden, der Bilder und Gestalten, Ereignisse und Schicksale. Trotzdem nun, wie es scheint, mit der Artikulation des Lautes in der „eigentlichen" Sprache der Vorrang von der visuellen Sphäre an die akustische übergeht (wenngleich die „Gebärdensprache" noch bis in die letzten Phasen hinein die „Lautsprache" begleitet und unterstützt), so macht sich doch in diesem ganzen Prozeß die Bildfunktion weiterhin in ganz entscheidendem Maße gemäß ihrer ursprünglichen Form geltend. Das in Mitteln der Sprache sich konstituierende Bewußtsein bleibt genau so an der Bild-Wahrnehmung orientiert, wie später das sich entwickelnde wissenschaftliche Denken an der Auffassungsweise der Sprache. Der erste Schritt des grundlegenden „Ansprechens" von etwas „als" etwas knüpft stets unmittelbar an die physiognomisch erlebten Bilder an. Hieraus erklärt sich der eigentümliche Charakter des magisch-mythischen Denkens, das trotz sprachlicher Bannung seine Wurzeln tief in das Erdreich des imaginativen Erlebens senkt.

Zudem ist ja die Bildfunktion nicht ausschließlich eine visuelle Angelegenheit, obwohl es zutrifft, daß Blick und Anblick, sowie entsprechend Sicht und Ansicht für die innere Vollendung der bildhaften Synthesis entscheidend sind. Indem sie dieselbe zum höchsten ihr möglichen Grade der Distanzierung von Eigenwelt und Fremdwelt, „Innen und Außen" führen, bereiten sie den Weg zur „anschauenden" Erfahrung, welche die „Dinge der Außenwelt" im Raume vor-sich-hinstellt und abhebt von demjenigen, was im Innern der Seele sich ereignet (= eräugnet). Jedoch dieses „Anschauen" nimmt die sinnliche Gestalt nicht mehr einfach in ihrem physiognomischen Charakter hin, sondern geht durch sie hindurch auf den darin sich kundgebenden Gegenstand, der sich in ihr als so und so beschaffener ausweist. Nicht erst eine Analogie zur ausgebildeten Sprache führt zu solcher Auffassung der Erscheinungen und solcher Verwandlung der Bildfunktion, sondern das der Sprache selbst zugrunde liegende konstituierende Prinzip erlaubt zugleich ihre eigene Bildung, wie die auslegende Hinnahme des bildhaft Erscheinenden. So „spricht" die Natur, nach einem Worte Goethes, zu allen Sinnen, zu „bekannten, verkannten und unbekannten". „So spricht sie mit sich selbst und zu uns durch tausend Erscheinungen. Dem Aufmerksamen ist sie nirgends tot noch stumm . . . So entsteht eine . . . . Natursprache". — Wie in der ersten Phase also der Gestaltung des Fühlens im „Ausdruck" (in der „Ausdrucksbewegung") der wahrnehmbare „Ein-

Digitized by Google

druck" korrespondiert, so in der zweiten der Verlautbarung des „Meinens" in Worten eine verstehbare „Kundgabe" (Mitteilung), und in der dritten der Fixierung des Begreifens in „Zeichen" ein erkennbares „Anzeichen". Erst in dieser letzten Phase differenziert sich die Bildfunktion zu einem „Index" für das empirisch Einzelne, zu Bestimmende, für eine aposteriori-Diesheit hic et nunc, auf welche die exakte Beobachtung sich richtet, um das in solchen „Symptomen" oder „Koinzidenzen" Fixierte als „Fall" unter ein Gesetz zu bringen. Stets aber setzt diese Art von „Wahrnehmung" eine Kraft der „Abstraktion" voraus, die das wissenschaftliche Denken erst über das sinnlich-gefühlsmäßige Gewahren und das anschaulich-vorstellende Verstehen der bildhaft sich darbietenden Welt erhebt (und das freilich im modernen Bewußtsein bestimmten Phänomenen gegenüber zur Regel wird). In dem vieldeutigen Terminus „Abstraktion" haben wir jedoch wieder ein neues, wichtiges Teilproblem berührt, welches in einer Phänomenologie der Bildfunktion nicht umgangen werden darf.

Man kann die verschiedenen Schichten, die sich in der Bildfunktion des entwickelten Bewußtseins überlagern, als Stufen der symbolischen Formung einfach nebeneinander stellen und in ihrem Verhältnis studieren. Die Anwendungsmöglichkeit solcher Zergliederung und ihrer theoretischen Ergebnisse auf die Geschichte, oder besser: die historische Vertiefung dieser Einsichten setzt voraus, daß auch der Übergang von einer Phase zur andern, daß der fundierende Aufbau der Schichten genetisch nach Prinzipien begreiflich gemacht wird. Dabei muß natürlich die Korrelation von „Eindruck" und „Ausdruck", Kundgabe und Wort, oder allgemein gesagt: Erscheinung und Ausprägung, ständig im Auge behalten werden, und zwar um so mehr, als nur der Einblick in diese wechselseitige Bedingung und Förderung von Rezeptivität und Spontaneität überhaupt zur Entdeckung des genetischen Prinzips führen kann.

Jede seelische Erregung vollzieht sich in bestimmten Bewegungsimpulsen und Bewegungsformen. Diese wären aber als solche gar nicht möglich, wenn nicht jede spontane Regung zugleich eine Selbstaffektion der Seele wäre; sobald der leibseelischen Ganzheit in irgendeinem Maße die Selbstempfindung versagt wird, bleibt auch der Vollzug der Selbstausprägung aus. Wenn auch noch kein eigentliches „Selbstbewußtsein", so ist diese mit allem Tun verbundene Rezeption des Tuns doch zumindest immer auf der Spur des „Bewußtseins". Und andererseits mag dem mangelnden Selbstgefühl auch noch so sehr ein fehlendes gegen-ständliches Bewußtsein entsprechen, so bleiben doch Erlebnisse mit dem Gefühlscharakter der Fremdheit keineswegs aus. Diese vollziehen sich in der Weise, daß die Rezeptivität die Führung erhält und der spontanen Reproduktion die Wege weist. So wie der Schmerzensschrei vom Schreienden, dem er zum befreienden Ausdruck werden soll, selbst muß gehört werden können, so muß er, um vernommen und als solcher wahr-genommen zu werden, im Hörenden als eigenes Erzeugnis disponiert und im auffassenden Akt von ihm horchend nachgeahmt werden können. Darin liegt der ja längst bekannte „Sinn" der Nachahmung und ihre weit über alle bloße Passivität hinausgehende aktive Funktion, ein als noch in seinem eigentlichen Charakter verhüllt, also fremd, und doch als auffordernd und bewegend empfundenes „Vorbild" durch eigene Hervorbringung und „Einbildung" sich anzueignen und damit zu enthüllen. Die Nachahmung setzt ein Streben nach Gestaltung voraus, das nach dem, was es sucht, dort, wo es ihm vorgebildet zu sein scheint, zu greifen sich bemüht. Insofern nun gerade der unterschiedliche „Charakter" eines lebenden Wesens auf den disponiblen Verhaltungsweisen desselben und der beherrschenden Leitgebärde beruht, ist ihm dadurch der Umkreis des mimisch-physiognomisch Einbildbaren, d. h. zugleich „Verstehbaren" durch die Sphäre von Seinesgleichen oder des ihm Wesensverwandten vorgezeichnet. Jenseits desselben begegnet ihm das Grundsätzlich-Fremde, welches auch als solches erlebt wird, weil es die Grenzen möglicher Mimesis

Digitized by Google

bzw. Imagination überschreitet, ohne daß doch der Versuch zu seiner Erfassung und Einbeziehung in den Kreis des Vertrauten ausbleiben könnte. Das „Unheimliche" reißt als stärkste Erscheinung dessen, dem „nicht zu trauen" ist, des Furchtbaren, Drohenden, Erschreckenden usw., aus der Umwelt, in der ein Wesen sich, als in seiner „gegensinnigen" Gemeinschaft, „heimisch" fühlt, heraus. Die korrespondierenden „Ausdrucksbewegungen" sind selbst von schrankenherstellender Art, wie z. B. Abwehr, Abriegelung, Flucht oder Ausschaltung. Nur eine Erweiterung der Möglichkeiten der Spontaneität bzw. der (in dem Charakter gelegenen) disponiblen Verhaltungsweisen vermöchte zu einer positiven Bewältigung solcher Grenzsituationen zu führen.

Es mag dahingestellt bleiben, welche biologischen Voraussetzungen erfüllt sein müssen, um einen solchen Überschuß an disponiblen Kräften der Mimesis, der Gebärdung, des „Verhaltens" in der körperlichen Organisation zu garantieren, sofern diese nicht auf einen engumrissenen Kreis von Funktionen festgelegt und „von den Organen tyrannisiert" werden darf. Innerhalb der phänomenologischen Betrachtung gilt es offenbar, die elementarsten Leistungen des Fühlens als reine Möglichkeiten seiner selbst zu verstehen, wobei wiederum die Reziprozität des Tuns und Leidens festgehalten werden muß.

Fungiert so die „Nicht-festgelegtheit" (Plastizität) des Gesamtverhaltens zunächst nur als negative Bedingung für eine Entschränkung des Fühlens, so würde doch die unvermeidlich daraus resultierende vitale Unsicherheit (z. B. der Instinkte) zum völligen Versagen führen, wenn sie nicht andererseits auch das Korrelat einer freiwerdenden Machtfülle möglicher Gebärdung, einer das organische Charakterbild auflockernden und auflösenden produktiven geistigen Energie wäre. Indem diese ihr jeweiliges Maß und leitendes Bildungsgesetz erst im sich selbst affizierenden Vollzug suchen und durchsetzen muß, hebt sie die naturgebundene, aber „automatische" Selbsterhaltung zugunsten einer die „Vernichtung" antizipierenden „autonomen" Selbstbehauptung auf.*) Erst der hiermit sich bildende Mut gibt auch die Möglichkeit, den durch die Erscheinungen des Unheimlichen an seinen Grenzen markierten, in morphologischer „Gegensinnigkeit" konstituierten Lebensraum zu durchbrechen und die kapitulierende Furchtreaktion zu überwinden. Denn der in der Gesamtverfassung aufbrechende Grund der Möglichkeit „existentieller" Selbstbehauptung verleiht die Kraft, standzuhalten und auszuhalten, das Zutrauen, sich mit dem „Unheimlichen" messen zu können, und zwar zunächst durch Niederringen der gewissermaßen „natürlichen" Reflexbewegung. An die Stelle derselben tritt nun vielmehr durch ihre Unterdrückung ein An-sich-halten und Verweilen in der bloßen „Reflexion", in einem Spielenlassen des Impulses als einer Möglichkeit (d. h. gefühlten „Vermögens") neben anderen, die in der erfühlten Mächtigkeit verfügbaren Verhaltens, Gebahrens und Einbildens liegen. So werden gerade solche „Grenzsituationen" zu den entscheidendsten Durchbrüchen einer freiwerdenden, sich verunendlichenden Spontaneität, welche nunmehr, da sie sich durch das Mittel der Hemmung vollzieht, in die Polarität von Besinnung und Entscheidung übergeht. Damit wird der Schritt zum darstellenden, re-präsentierenden Bewußtsein, die sog. „Wendung zur Idee", getan, und mit ihm die Bildfunktion im Sinne der reflektierenden Vorstellung abgewandelt.

---

*) Die Erhebung des Hauptes und der aufrechte Gang sind die Gebärde und Ausdrucksgestalt dieser „Verselbständigung" zum Menschen und seiner Distanzierung von der Situation; einer „Entwicklung", die aus keinen vor diesem Übergang gegebenen Tatsachen oder Eigenschaften ableitbar, sondern nur aus den transzendentalen Möglichkeiten der höheren Geistigkeit verstehbar und genetisch verifizierbar ist, nämlich als Freiwerden des Geistes von Lebensfunktionen, die gerade wegen ihrer „Vollkommenheit" (= vitalen Erfolgssicherheit) einschränkend wirken!

Digitized by Google

Denn mit der Zurückhaltung und Hemmung einer Ausdrucksgebärde und dem Verweilen in der Reflexion geht die Tendenz zur unterdrückten Bewegung nicht nur nicht verloren, sondern die hemmende Gegenbewegung bringt sogar das „Bild" derselben im Vollzug ihrer Beherrschung selbst „vor" das auf sie gerichtete Fühlen. Im Widerstreit der Empfindungen, Erregungen und Wallungen heben dieselben sich von einander ab und fixieren sich für die innerlich-äußerliche Wahrnehmung im Charakter ihres Bildes. Die Gebärde der Hemmung macht dadurch das Aushalten der Spannung und das Schweben in der Reflexion zu einem durch die Bildfunktion vermittelten Zustande. Gegenüber der (relativ!) unmittelbaren Gefühlsentladung muß jede Bewegung, die aus einer sich zuvor reservierenden Haltung hervorgeht, als ein (gradweise bestimmter) Akt der Willkür oder „Absichtlichkeit" erscheinen, da er nicht ohne das in der Reflexion erlangte Bewußtsein dessen, was sich im Ausdrucke vollzieht (bzw. im Eindruck verrät), und auf Grund einer darauf blickenden Entscheidung erfolgt. So bewirken Rezeptivität und Spontaneität in ihrer Durchdringung und rhythmischen Alternation die das „Bewußtsein" erzeugende Distanzierung derjenigen polaren Momente, die sich in je differenzierterer Bewußtheit als „Ausdruck" und „Bedeutung" gegenüberstehen. In dem Maße, als dieser Prozeß der symbolischen Vermittlung fortschreitet, verstärkt sich auch die Artikulation des Sinnlichen in Korrelation zur Differenzierung des Sinnhaften in immer erneuten Akten der Reflexion oder „Besinnung". Die ursprüngliche Bildfunktion nimmt an dieser die Grenzen der Immanenz in Richtung jenseitiger Möglichkeiten unablässig erweiternden Transzendenz in allmählicher Verwandlung teil, aber nicht, ohne daß mit Gewinnung der im „Wort" und im „Zeichen" exemplarisch zur Geltung kommenden Stufe der Symbolik zugleich die primär „physiognomische" Funktion in all ihren Formen erhalten bliebe. Keine Stufe verschwindet völlig, da jede im Aufbau des Bewußtseins eine unentbehrliche Phase bildet. Wie sehr auch das „Bild" schließlich zu einem bloßen „Vehikel" der Gedanken werden und abstrakt-signifikative Bedeutung annehmen mag, so bewahrt es sich doch noch in jeder schlichten Wahrnehmung (insbesondere der eines Menschen) sein altes Eigenrecht, und erinnert daran, daß es die gemeinsame Wurzel aller Auszweigungen der symbolischen Grundform und der produktiven Einbildungskraft ist. Wie es die Inspirationen der mythischen Anschauung in der Phase des zur Sprache gewordenen Geistes aus sich entläßt, so verdankt auch die Kunst ihre ästhetische Selbstgenugsamkeit dem Umstande, daß sie die fundierend-ursprüngliche Bildhaftigkeit als solche in die Sphäre der reinen „Darstellung" und „Bedeutung" erhebt. So finden die Probleme der Bildfunktion nicht schon ihr Ende, wo die Grenze des an die Sprache geknüpften Bewußtseins erreicht wird, wo das „Eidos" sich zum „Logos" wandelt, sondern reichen mit zunehmender Kompliziertheit hinauf bis in die Regionen der Begrifflichkeit. Umgekehrt müssen selbstverständlich alle sprachphilosophischen und geisteswissenschaftlichen Fragen bis in die Schicht des Bildbewußtseins hinabdringen. — Von solchen Erwägungen her wollte diese Erörterung auf einen der wichtigsten Angriffspunkte des transzendentalen Denkens auf dem Felde der phänomenologischen Problematik der Bildfunktion hinweisen.

Digitized by Google

Die Gesetzmäßigkeit der Natur

Ein Versuch zur Begründung des transzendentalen Realismus

Von Prof. Dr. A. Sčukarew, Charkow

Es ist nicht allzulange her, daß die allgemeinen Probleme des Wissens, die früher den Inhalt der Philosophie bildeten, der exakten Naturwissenschaft fast vollkommen fremd waren. Diese beklagenwerte Erscheinung hatte ihre historischen Gründe. Jetzt aber haben sich die Verhältnisse wesentlich geändert. Die überraschende Entwicklung der Physik und Chemie, besonders zu Anfang des 20. Jahrhunderts: die Begründung der Relativitäts- und Quantentheorie, die Aufdeckung der Struktur des Atoms usw. — alle diese neuen Strömungen und Tatsachen stellten dem Forschergeiste eine Reihe von Fragen, die weit über die Grenzen der eigentlichen Naturlehre hinausgehen und sich der alten Philosophie wieder nähern, wenn sie nicht gar die Tendenz haben, ganz in dieser aufzugehen.

Diese Tatsache ist jetzt von der Vertretern der Philosophie vollkommen erkannt und anerkannt worden, und Gelehrte, wie Hugo Dingler, Härring, Palágyi u. a. beginnen bereits mit der Bearbeitung rein physikalischer Themen. Leider muß man gestehen, daß die Vertreter der Naturwissenschaften in philosophischen Fragen meist nicht genügend beschlagen sind. Viele von ihnen glauben bis heute, daß in der Natur alles sehr einfach sei, und daß sie leicht und erschöpfend aus den Prinzipien der gewöhnlichen Mechanik erklärt werden könne.

Man kann natürlich das Bestreben der Philosophie, in die Domäne der Physik einzudringen, nur begrüßen, aber diese Versuche stoßen oft auf unüberwindliche Schwierigkeiten, weil es für den Nichtspezialisten unmöglich ist, genügend tief in die Natur der physikalischen Begriffe einzudringen. Es wäre daher gewiß besser, wenn die Physiker selber sich gründlicher mit der Gnoseologie, ihren Methoden und ihrer Geschichte vertraut machten und an der Lösung dieser, beiden Disziplinen gemeinsamen Fragen arbeiteten.

Der Verfasser dieses Artikels, Physiker und Chemiker von Beruf, hat sich entschlossen, einen bescheidenen Anfang in dieser Richtung zu wagen und die jetzt allgemein anerkannte Tatsache der Gesetzmäßigkeit der Natur einer gnoseologischen Analyse zu unterziehen, oder, mit andern Worten, von diesem Standpunkt aus das Vorhandensein von physikalischen Gesetzen zu untersuchen. Dabei sei jedoch hier gleich bemerkt, daß dieses Problem nicht das einzige dieser Art ist, das der physikalischen Gnoseologie gestellt werden kann.

Um dem Leser, der noch nicht auf das eine oder andere von diesen Problemen gestoßen ist, eine wenigstens flüchtige Übersicht über die Mannigfaltigkeit und Schwierigkeit dieser Probleme zu geben, gestatte ich mir, einige von ihnen hier kurz zu nennen:

1. Das Problem von dem Phasenbestande der Welt als eines Ganzen und von der Zahl seiner Grundkomponenten (Monismus oder Pluralismus).

Digitized by Google

2. Das Zeitproblem — einerseits als Aristotelisch — Einsteinsche Bewegungszeit, andererseits die Zeit als Wachstum der Entropie.

3. Die Diskretation der Materie und Energie (Atomisierung und Quantisierung) und der Begriff der Entropie.

4. Die Natur und die wechselseitigen Beziehungen der verschiedenen physikalischen Vektoren und der physikalische Sinn der verschiedenen mathematischen Operationen, die mit ihnen vorgenommen werden (Addierbarkeit und Unaddierbarkeit einiger Vektoren).

5. Die Wechselbeziehungen zwischen dem Vektor — Bewegung und dem Vektor — Verbreitung usw.

Ich habe zunächst das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur als das erste und leichteste aus der Reihe dieser Probleme gewählt.

* * *

Was versteht man nun unter „Naturgesetzen"? Und was will man damit sagen, daß man eine Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt gelten läßt?

Gewöhnlich ist man der Meinung, daß der Gedanke von der Gesetzmäßigkeit der Natur erst der neueren Zeit angehöre und daß er dem Altertum ganz fremd gewesen. Dies ist nur zum Teil richtig. Unstreitig hatten die Alten von jener strengen Regelmäßigkeit Kenntnis, die bei der Bewegung der Sterne und Planeten beobachtet ward, sie machten gelegentlich sogar davon Gebrauch und kannten auch einige von den physikalischen und mechanischen Sätzen, von denen die Baumeister seit ältesten Zeiten Gebrauch gemacht hatten; doch muß man sagen, daß die Idee oder richtiger die Tatsache des Bestehens physikalischer Gesetze der Natur, die durch einfache mathematische Formeln ausdrückbar sind, erst von der neuen Zeit entdeckt worden ist. Man darf annehmen, daß die Epoche einer wissenschaftlichen Naturbetrachtung als einer gesetzmäßigen Reihe von Erscheinungen sowie eine mathematische Darstellung derselben ihren Anfang nimmt von den bekannten Beobachtungen Galileis über Pendelschwingungen und den freien Fall der Körper.

Das 17. Jahrhundert, diese glänzende Epoche der Entdeckungen auf dem Gebiet der Mechanik, ist zugleich die Epoche der Begründung und Entwicklung des neueren Rationalismus. Is quod clare et distincte accipitur, id est verum, behauptet die Philosophie des Descartes, et id, quod est verum, existiert unbedingt. Die anschauliche Apperzeption wird als Grundprinzip proklamiert, um die Welt zu verstehen; und was ist anschaulicher, als mathematisch ausgedrückte Naturgesetze?

Die neue rationalistische Strömung überdauert das 17. Jahrhundert, bildet die Voraussetzung alles wissenschaftlichen Denkens während der beiden folgenden Jahrhunderte und findet ihren schärfsten Ausdruck und den Gipfel ihrer Entwicklung in der Kantischen Philosophie.

Wie bekannt, setzte dieser große Denker einen fundamentalen Dualismus unseres Wissens fest. Es existieren bestimmte „Formen" unserer Vernunft, und alle Eindrücke, die wir von der äußern Welt erhalten und die unser Wissen von ihr vorstellen, müssen sich notwendigerweise in diese Formen schmiegen. Unsere Welt dreht sich um unsern Verstand, wie die Planeten um die Sonne.

Kant spricht es nirgendwo deutlich aus, aber der Satz folgt unmittelbar aus dem Geiste seiner Epoche und ward von allen seinen Nachfolgern so aufgenommen und wird bis heute von der Mehrzahl der urteilsfähigen Menschheit so aufgefaßt, daß nämliche diese „Formen" der Vernunft etwas von Urbeginn an Gegebenes und absolut Unveränderliches vorstellen. Aus dieser Auffassung folgt unmittelbar, daß alles, was sich nicht in diese Formen schmiegt, ihnen nicht gemäß ist und für immer unserem Denken entzogen bleibt. Über diese Dinge können wir kein Urteil abgeben, wir können auch nicht einmal sagen, ob sie existieren oder nicht.

Aus diesem Satz ergibt sich nachstehende wichtige Folgerung: Alles, was wir von der Natur wissen, steht in vollstem Einklang mit unserer Vernunft; was in dieser

Digitized by Google

existiert, existiert auch in der Natur; zwischen Natur und Denken besteht eine ewige prästabilierte Harmonie.

Ich irre mich schwerlich, wenn ich die Vermutung ausspreche, daß die Annahme oder Zulassung eines solchen Parallelismus auch noch heute für die überwältigende Mehrzahl der Naturforscher unentbehrlich zu sein scheint.

Dieser Parallelismus ist der Ursprung aller auch bis heute bestehenden rationalistischen Zweige der Naturwissenschaft, zu denen beispielsweise die rationelle Mechanik und die theoretische Physik (wenigstens in einigen ihrer Teile) gehören.

Aber das Fehlen eines völligen Parallelismus zwischen unserem Denken und der Natur ist in der Gegenwart eine ganz einwandfrei festgestellte Tatsache. Diese Tatsache war auch dem antiken Denken wohlbekannt, z. B. Irrationalität vieler geometrischer Verhältnisse (z. B. das bekannte π), die Irrationalität des Verhältnisses der Jahreslänge zur Länge eines Tages, die Irrationalität der Summe zweier Kräfte, die unter einem Winkel von 90 aufeinander wirken. Zu diesen alten irrationalen Verhältnissen hat die moderne Physik sehr viel neue Irrationalitäten hinzugefügt.

Aber nicht nur an diesen experimentellen Tatsachen kann man die Unzulänglichkeit des Rationalismus dartun. Man kann sie auch ganz im allgemeinen theoretisch beweisen (obgleich auch hier letzten Endes experimentell). Zu ihr (zu der Unzulänglichkeit) führt die Betrachtung des allgemeinsten Postulats, mit dem der glänzendste aller Rationalisten des 17. Jahrhunderts, Spinoza, den Aufbau seines Weltsystems beginnt. (Ethicae pars prima, definitio VI) Per Deum (sive Naturam, da Spinoza Deum und Naturam vereinheitlicht) intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit . . . .

Infinita (autem) infinitis modis exposita debere sequi (Prop. 16, p. 1) demonstravimus (Pars 11. de mente).

Wenn wir dieses Postulat in die heutige mathematische Sprache übertragen, so erhalten wir folgenden Satz:

Die Natur ist ein Mannigfaltiges (oder ein System), das durch eine unendliche Zahl von unabhängigen Variabeln bestimmt wird, wobei jede von diesen Variabeln in die entsprechenden Gleichungen aller Potenzen von 1 bis ∞ aufgenommen werden kann (infinitis modis).

Es ist klar, daß eine solche Mannigfaltigkeit unserem Erkennen ganz unzugänglich ist. Dies bemerkt schon Spinoza selbst. Aber das ist vom heutigen Standpunkte aus noch kein Beweis, daß sie nicht existiere. Unverständlichkeit oder Unerkennbarkeit für unser Denken ist noch keine Direktive für die Natur.

Entscheidend für ähnliche Voraussetzungen ist der Umstand, **daß sie mit der Erfahrung nicht übereinstimmen.**

In der Tat: Nehmen wir an, daß wir die ganze unendliche Reihe von Gleichungen, die nötig sind, um die unendliche Zahl der Unbekannten (der Variabeln) auszuschließen, aufstellen und zu lösen vermöchten. Dann würden wir, unter Berücksichtigung der Gesetze der heutigen Mathematik, für jede von diesen Variabeln, entsprechend der Unendlichkeit der Potenzen in denen sie in die Weltgleichungen aufgenommen ist, eine unendliche Zahl von Wurzeln oder Lösungen erhalten.

Das entspräche dem Zustand der Natur, bei dem es keine Wiederholungen gäbe; dann wäre es unmöglich, irgendwelche Gesetzmäßigkeiten zu beobachten.

Wir beobachten aber in der Natur sowohl Wiederholungen, als auch Gesetzmäßigkeiten.

Daraus folgt, daß unsere Natur viel einfacher ist, als diese allgemeinste der rationalistischen Mannigfaltigkeiten.

Aus dieser Tatsache folgt mit Notwendigkeit, daß die Natur in bezug auf eine unbegrenzte Möglichkeit **begrenzt** erscheint.

Digitized by Google

Wie können wir diese Begrenztheit interpretieren?

Wir können zweierlei annehmen:

Wir können sagen, 1. daß die Zahl der unabhängigen Variabeln, die zur völligen Beschreibung der Natur notwendig und zureichend sind, nicht unbegrenzt sei und 2. daß zwischen diesen Variabeln eine endliche Zahl von Gleichungen bestehe, in die diese Variabeln in nicht zu hohen Potenzen aufgehen.

Was die ganze Sammlung dieser Gleichungen betrifft, so wollen wir zunächst jegliche Voraussetzung fallen lassen. Sie können an sich einen wirren Knäuel einzelner wechselseitiger Verhältnisse oder Gesetzmäßigkeiten vorstellen, über deren nähere Natur noch keine Frage aufgeworfen werden mag. Ich muß hierbei bemerken, daß eine derartige Hypothese oder Anschauung, wenn nicht verteidigt, so doch stillschweigend von der Mehrzahl der modernen Naturforscher angenommen wird.

Jedoch sie entscheidet unsere Frage nicht. Wir erhalten unstreitig bei der Annahme dieser Hypothese eine endliche Zahl von Gleichungen und eine endliche Zahl ihrer Lösungen. Aber dieser Standpunkt stellt uns vor eine andere, sehr schwierige Frage, vor ein anderes Problem: auf welche Weise und mit welchen Mitteln können wir die wirklichen unabhängigen Variabeln oder die Bestandteile der Natur erkennen?

Wie schon das antike Denken es erfaßt hat, bilden wir diese Variabeln (Allgemeinbegriffe, physikalische Koordinaten, Energiearten) bis zu einem gewissen Grade willkürlich, und wir erhalten oft gute Resultate. Ich gestatte mir, zum Zweck eines besseren Verständnisses diesen letzten Satz ein wenig zu illustrieren.

Die Willkürlichkeit der Annahme dieser oder jener räumlichen Koordinaten und der Ersatz geradliniger Koordinaten durch kreisförmige ist bekannt. In der Gegenwart ist zu dieser Willkür noch die Willkür in der Auswahl der Zahl der sog. „Dimensionen" gekommen. Die Physik benutzt mit Erfolg heute Konstruktionen, die in einer vier-, ja sogar sechs-dimensionalen Welt oder Mannigfaltigkeit gemacht sind (die Theorie Schrödingers). Wir führen sehr oft in unsere thermodynamischen Gleichungen die sog. Oberflächenenergie ein, obwohl wir genau wissen, daß die Kräfte, welche die Erscheinungen der Oberflächenspannung bedingen, dieselben sind, die eine Anziehung zwischen den Molekulen bewirken. Die Energie der letztgenannten Kräfte findet in denselben Gleichungen als selbständiges Glied Aufnahme. Also teilen wir ganz willkürlich eine und dieselbe Variable: die Molekularenergie in zwei selbständige Teile. Von vielen ist schon der Vorschlag gemacht worden, zwecks Beschreibung der psychologischen Erscheinungen den Begriff der psychischen Energie zu prägen.

Es ist völlig klar, daß bei der Willkür in der Wahl der Zahl und der Natur der Variabeln, wie Koordinaten und Energiearten (einer Wahl, die jetzt oft sich nicht einmal an die Regel des Mittelalters hält: entia non sunt multiplicanda praeter necessarium) — wir aufs neue zu dem Postulat einer unbegrenzten Zahl der Variabeln der Welt zurückkehren.

Eine andere Interpretation der Begrenztheit der unbegrenzten Möglichkeit in der Natur besteht darin, daß der Satz angenommen wird, in dem tiefsten Grunde der Natur lägen einige allgemeine oder fundamentale Regeln oder Gesetze und im Verhältnis zu ihnen erschienen die gewöhnlichen physikalischen Gesetze nur als teilweise Offenbarungen dieser allgemeinen Gesetzmäßigkeit.

Die Erfahrung bestätigt diesen zweiten Standpunkt. Die heutige Physik kennt gleichfalls zwei ähnliche allgemeine Gesetze, die als Grundgesetze oder Prinzipien der Natur angenommen werden können. Es sind: 1. das Gesetz von der Erhaltung der Energie und 2. das Gesetz von der Vermehrung (oder dem Wachstum) der Entropie, kürzer das Entropiegesetz (da hier, wie es scheint, das Wesentliche nicht in der Vermehrung, sondern in etwas anderem liegt). Ich will hier das erste von diesen allgemeinen Gesetzen, das Energiegesetz, näher betrachten.

Digitized by Google

Was ist Energie? Und was bedeutet dieser Begriff?

Die moderne Physik kann auf diese Frage keine eindeutige Antwort geben. Max Planck definiert die Energie als eine Größe, die von dem Zustande abhängt, in dem sich das System im gegebenen Augenblick befindet, und deren Veränderung nur von den Anfangs- und Endzuständen dieses Systems bedingt ist.

Diese mathematische Definition bietet aber in philosophischer Hinsicht fast Nichts; sie ist aber auch physikalisch nicht genügend klar, und verschiedene Physiker und Chemiker faßten und fassen das Wort „Energie" sehr verschieden auf. Prof. Ostwald machte seinerzeit den Versuch, die Energie als eine Grundsubstanz der Natur zu betrachten, und schuf sogar ein ganzes System der energetischen Philosophie. Man trat gegen ihn auf. Prof. Stumpf verteidigte den entgegengesetzten Standpunkt: er betrachtete die Energie einfach als einen Meßbegriff, analog z. B. dem Begriffe des Geldes, das im gewöhnlichen Leben gebraucht wird. Der Standpunkt Stumpfs war einige Zeit, wenn auch nicht überall, so doch in den Kreisen der Physiker ziemlich verbreitet, obwohl man in der täglichen Praxis sehr häufig Ausdrücke wie elektrische, magnetische, Lichtenergie usw. gebrauchte und wohl auch jetzt noch gebraucht. Das Eindringen der Elektrizität in die Technik und in das Privatleben mit der unvermeidlichen Zahlung für die Menge der verbrauchten elektrischen Energie hat den Prozeß der Substantialisierung der Energie noch mehr gefestigt und ihn im Sprachgebrauch fast unentbehrlich gemacht. Mit der Begründung der Quantentheorie dringt dieser Prozeß der Substantialisierung der Energie auch in das Gebiet der Physik ein. Es ist jetzt üblich geworden, von dem Lauf der Quantenenergie durch den Raum zu sprechen, von ihrem Zusammenstoß mit den Atomen, Elektronen usw.

Um diese Schwankungen in der unbestimmten Auffassung der Energie zu beseitigen oder wenigstens zu umgehen und den tatsächlichen Inhalt des Energiebegriffs aufzudecken, muß ich ein wenig zurückgehen und von der Geschichte der Entdeckung dieses Begriffes einiges sagen.

Im Anfang des 19. Jahrhunderts war durch die Arbeiten einer ganzen Reihe von großen Physikern streng experimentell folgendes Gesetz festgestellt:

1. Alle physikalischen und chemischen Erscheinungen können unmittelbar oder vermittelst anderer dazwischenliegender Erscheinungen ineinander umgewandelt werden.

Das bedeutet, daß die Natur, wenigstens in dem Teile, der Erscheinungen oder Prozesse umfaßt, etwas Einheitliches, Zusammenhängendes vorstellt.

Die quantitative Seite aller dieser Umwandlungen ward in der Gestalt des folgenden allgemeinen Gesetzes festgesetzt:

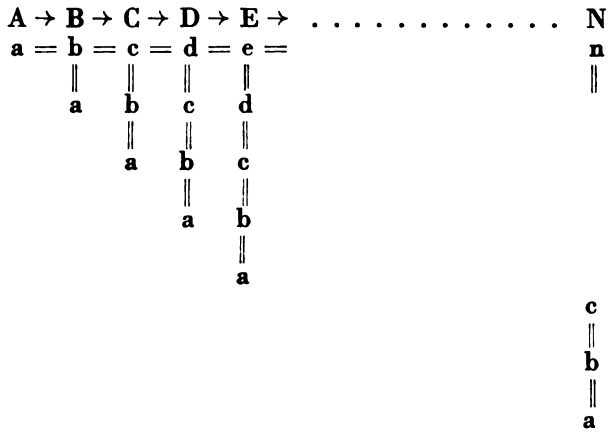
2. Alle Umwandlungen in der Natur vollziehen sich in der Weise und nur in der Weise, daß das Verhältnis zwischen den Mengen von immer je zwei sich wechselseitig umwandelnden Erscheinungen eine streng konstante Größe vorstellt, die nicht vom Wege oder der Art der Umwandlung abhängt.

Das ist der rein experimentelle Inhalt des Gesetzes von der Erhaltung der Energie.

Ich will jetzt den Versuch machen, dies schematisch darzustellen.

Es sollen A, B, C, D einzelne Erscheinungen symbolisieren a, b, c, d die entsprechenden Quantitäten, in denen sie sich ineinander umwandeln, oder die sog. Umwandlungskoeffizienten. Dann ergibt sich gemäß den angeführten Gesetzen folgendes Schema:

Digitized by Google



Aus diesem Schema läßt sich unmittelbar folgender Schluß ziehen:

Wenn wir unter A die Erscheinungen der mechanischen Arbeit verstehen wollen (z. B. das Heben einer Last bis zu einer gewissen Höhe), so bleibt in der Reihe der ineinander übergehenden Erscheinungen das Arbeitsäquivalent a einer jeden sich umwandelnden Erscheinung konstant.

$$a = \text{konst.}$$

Wenn wir übereinkommen, dieses Arbeitsäquivalent der Erscheinungen mit dem Worte Energie E zu bezeichnen, so hat dasselbe Gesetz folgende Gestalt:

$$E = \text{konst.}$$

$$\text{oder } dE = 0.$$

Das oben angeführte Schema gibt aber etwas mehr als eine einfache anschauliche Darstellung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie. Es zeigt, daß

$$E = \text{konst.}$$

das Gesetz der Zusammenstellung unserer Reihe $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D$ darstellt. Dieses Gesetz folgt durchaus nicht aus der Natur der Reihe selbst, es tritt auch nicht als Folge der einfachen Idee der Gesetzmäßigkeit auf, da man jener Reihe jedes andere willkürliche Gesetz substituieren kann, z. B.

$$E = E_0 e^{\pm kn}$$

wo n die Zahl der schon vollzogenen Umwandlungen bedeutet. Auch mit diesem letzteren Gesetze wäre die Natur vollkommen gesetzmäßig, aber sie wäre nicht die Natur, die uns umgibt. Unsere Natur erscheint demnach in gewissem Sinne als eine einzigartige unter einer ganzen Reihe anderer möglichen gesetzmäßigen Naturen und ist eben diejenige, welche durch das Gesetz:

$$E = \text{konst.}$$

charakterisiert und bestimmt wird.

Dieses letztere Gesetz spielt in der Mannigfaltigkeit der physikalischen Welt dieselbe Rolle, wie das Gesetz der Konstanz und Gleichheit des Krümmungsradius in der Mannigfaltigkeit, die man unter dem Namen der Euklidischen Geometrie zusammenfaßt:

$$R = \text{konst.} = \infty$$

In der Tat erlaubt, wie das zuerst Helmholz gezeigt hat, nur die Existenz dieses Gesetzes oder dieser Regel eine Übertragung ohne Veränderung der geometrischen Figuren von einem Platze oder einem Teil der Euklidischen Mannigfaltigkeit in einen beliebigen andern, und ebenso das Zerschneiden einer Flächenfigur in Teile und das Zusammenlegen der erhaltenen Teile zu einer andern Figur von gleichem Flächeninhalt.

Digitized by Google

Dasselbe gilt auch für die Umwandlungen in unserer physikalischen Mannigfaltigkeit. Der Arbeitsinhalt (das Arbeitsäquivalent) bleibt unverändert auf der ganzen Ausdehnung der Umwandlungen oder sozusagen seiner Übertragungen in den Grenzen der gesamten Mannigfaltigkeit.

Aber bekanntlich drückt das Gesetz:

$$R = \text{konst.} = \infty$$

die Struktur unseres Raumes aus, der überhaupt auch von anderer Gestalt sein kann (der Riemansche Raum, der Raum von Lobatschewski).

Daraus muß man unbedingt den Schluß ziehen, daß auch das Gesetz von der Erhaltung der Energie ebenfalls die allgemeine Struktur unserer physikalischen Welt ausdrückt.

Wir kommen auf diese Weise zu der Folgerung, daß:

unsere Natur im Gebiet der Umwandlungen (oder Prozesse) eine ganz bestimmte Struktur hat.

Der erste Teil dieser Struktur wird durch das Gesetz von der Erhaltung der Energie ausgedrückt, der zweite durch das Entropiegesetz.

* * *

Ich will jetzt das Gesetz von der Erhaltung der Energie sowie auch das oben angeführte Schema noch von einer andern Seite betrachten.

Schon Aristoteles hat im Altertum seine Aufmerksamkeit auf die wichtige Rolle gelenkt, die in unserer Erkenntnis die sog. Allgemeinbegriffe spielen. Aber diese Allgemeinbegriffe sind dem Wesen nach nichts anderes, als die Resultate unserer völlig subjektiven Abstraktion (abstrahierenden Tätigkeit). In ihrem letzten Grunde sind sie subjektiv. Wir bilden und formen sie sehr oft auf der Grundlage völlig subjektiver Wahrnehmungen. Nehmen wir z. B. den Begriff der „Säure" in der Chemie. Noch mehr, wir benutzen für denselben Prozeß zuweilen sogar die negativen Merkmale. Wir bilden z. B. in der Zoologie eine Gruppe der schwanzlosen Affen nach dem Merkmal der Abwesenheit des Schwanzes. Damit entsteht nun die Frage: in welcher Weise können solche ganz subjektiv gebildete Begriffe in der realen, objektiven Natur irgendeine Rolle spielen, und können sie überhaupt für eine wirkliche Beschreibung dieser Natur von Nutzen sein?

Diese Frage ist schon im Altertum gestellt worden. Im Verlauf des Mittelalters entwickelte sie sich zu einem großen Streit zwischen den sog. Nominalisten und Realisten. Die ersteren behaupteten, daß die Allgemeinbegriffe, die man damals mit dem Namen „Universalien" bezeichnete, nur bloße Benennungen seien: „universalia sunt nomina", die andern verteidigten die Realität der Allgemeinbegriffe: „universalia sunt realia". Dieser Streit, der sich sehr lange hinzog, schuf eine sehr exakte Terminologie, die bis heute ihre Bedeutung nicht verloren hat. Die Nominalisten drückten ihren Standpunkt kurz in folgender Formel aus: „Universalia sunt in rebus", sie sind von den Dingen unabtrennbar und existieren außerhalb der Dinge als etwas Selbständiges nicht. Die Realisten dagegen nahmen an, daß „universalia sunt ante res", wobei die Dinge sich nach ihrer Form oder ihrem Typus bilden oder sozusagen aufbauen. Im Altertum entsprach der erste Standpunkt dem System des Aristoteles, der zweite — dem des Plato.

Es ist nun leicht, zu zeigen, daß die oben erwähnte Meinungsverschiedenheit über die Natur der Energie nichts anderes vorstellt, als die Fortsetzung jenes alten Streites zwischen den Nominalisten oder Aristotelikern und den Realisten oder Platonikern, wobei der Standpunkt Ostwalds (und die der neuen Quantentheorie) dem Standpunkt der Realisten entspricht, und der Standpunkt von Stumpf und der andern — den Nominalisten.

Ich möchte jetzt, unter Benutzung der Terminologie dieses alten Streites, unser Schema noch einmal betrachten.

Digitized by Google

Wenn wir annehmen, daß jede einzelne Vertikalreihe des Schemas dem entspricht, was die mittelalterlichen Gelehrten „res" nannten (die einzelne Klasse der Erscheinungen), so ist klar, daß wir die Konstanz a oder E nur feststellen können nach einem detaillierten Studium aller einzelnen Übergänge, d. h. post res. Andererseits liegt die Konstanz von E in der „Natur" jeder einzelnen vertikalen Reihe. D. h. unser Universale befindet sich „in rebus".

Endlich ist das Gesetz

$$a = E = \text{konst.}$$

gleichbedeutend mit der Regel oder dem Gesetz der Zusammenstellung der ganzen Reihe der Übergänge $A \to B \to C \to D$. Als Regel steht es augenscheinlich über der Reihe. Auf diese Weise erscheint es „ante res".

Wir erhalten, wie man sieht, in logischer Hinsicht ein ganz wunderliches und augenscheinlich vollkommen sich widersprechendes Resultat: Unser neues Universale, die Energie tritt gleichzeitig „ante res", „in rebus" und „post res" auf. Wie man diesen logischen Widerspruch verstehen kann, will ich in einem anderen Artikel auseinandersetzen, hier kann ich nur darauf hinweisen, daß er nicht neu und keineswegs vereinzelt ist. Diesen Widerspruch offenbaren alle Grenzbegriffe, und er ist in der Philosophie seit den Zeiten Kants gut bekannt.

Tatsächlich gehören alle Kantischen „Formen" der Vernunft, sowie auch die „Anschauungsformen" zu derselben Klasse der Grenzbegriffe und enthalten denselben logischen Widerspruch. Als Formen unseres Denkens erscheinen sie offenbar als Vorbedingung jeglichen Denkens und liegen so „ante res"; auf der andern Seite treten sie nur im Prozesse der Denktätigkeit auf, d. h. sie liegen „in rebus", und endlich entdecken wir sie nur am Ende unserer Gedankenarbeit, d. h. „post res".

Wie man weiß, gab Kant solchen Universalien einen besonderen Namen. Er nannte sie Transzendentalien oder transzendental (zum Unterschied von den alten Transzendenten wie Seele, Gott u. dgl., die mit der Welt der Erfahrung keine Verbindung hätten). Dementsprechend bezeichnete er auch sein ganzes System als „transzendentalen Idealismus".

Im Zusammenhang mit dieser, vielleicht nicht ganz zutreffenden, aber allgemein üblichen Benennung können wir unser neues Universale — die Energie — „universale transzendentale„ nennen oder „universale constructivum", d. h. das Universale, das die allgemeine Konstruktion der Natur ausdrückt. Es erscheint offenbar als eine von den „Formen" des Seins (im Kantischen Sinne) oder der Realität.

Es wäre auf diese Weise parallel zu dem System des Kantischen transzendentalen Idealismus, der die Struktur unserer Vernunft gibt, in der Gegenwart möglich und notwendig, ein System des transzendentalen Realismus (oder Naturalismus) auszubauen, der die Existenz von allgemeinenen „Formen" der uns umgebenden Natur anerkennt, Formen, die offenbar außerhalb unserer Vernunft liegen und von ihr unabhängig sind.

Von hier aus ersteht von selbst das Problem der Feststellung der Wechselbeziehungen zwischen den „Formen" der Natur und den „Formen" unseres Denkens. Wie wir gesehen haben, ist die apriorische Anerkennung eines völligen oder notwendigen Parallelismus (genauer einer Äquivalenz — so lautet der Terminus der Theorie der Mannigfaltigkeiten) zwischen diesen beiden unabhängigen Reihen von Universalien nicht nur eine willkürliche, sondern auch durch die Erfahrung nicht bestätigte Hypothese. In einigen Punkten fallen sie zusammen, in andern werden Unstimmigkeiten beobachtet. Mehr noch, die Kantischen „Formen" der Anschauung", wie Raum und Zeit, sind keine konstruktiven Universalien der Natur.

Es gibt also im Arsenal unserer Naturforschung zwei Klassen von Allgemeinbegriffen. Zur ersten Klasse gehören solche Universalien, die uns die tiefste Struktur unserer Welt geben — das sind die Strukturuniversalien. Sie sind von unserem

Digitized by Google

Geiste ganz unabhängig und erscheinen uns als solche, weil sie so sind. An der Grenze unserer Welterkenntnis liegend, erscheinen sie uns transzendental.

Die zweite Klasse bilden diejenigen Allgemeinbegriffe, welche die Zusammensetzung unserer Welt ausdrücken. Man kann sie „Universalia constitutiva" nennen Sie sind im Rahmen der obenerwähnten Analogie unserer Welt mit den geometrischen Mannigfaltigkeiten nichts anderes als einzelne Ab- und Ausschnitte aus der ganzen Mannigfaltigkeit. Genau ebenso, wie wir in der Geometrie willkürlich Schnitte und Ausschnitte aus unserem Raume machen können, ohne damit seine fundamentale Struktur zu ändern, genau so kann auch unsere physikalische Welt in gewissem Grade in die eine oder andere Reihe von konstitutiven Universalien zerlegt werden, deren Zahl gleichfalls vergrößert oder verringert werden kann. Die Struktur des Ganzen ändert sich dadurch natürlich nicht.

* * *

Die hier entwickelte Lehrmeinung bringt zufällig die Entscheidung einer der herrschenden physikalisch-philosophischen Antithesen, der Raumbegriffe nach Kant und nach Einstein: entweder Kant oder Einstein. Nach der Meinung der gewichtigsten Autoritäten auf dem Gebiete der Philosophie sind diese beiden Standpunkte absolut unvereinbar. Wir müssen anerkennen, daß diese Meinung vollkommen richtig ist, aber das trennende „Oder" ist dabei gar nicht am Platze. Wir müssen jetzt sagen: sowohl Kant als auch Einstein sind beide in ihren Anschauungen vom Raum völlig im Recht, da sie von ganz verschiedenen Räumen sprechen. Kant spricht vom Raum als der Form unserer Anschauung, von einer Art Universale constructivum unseres Denkens, Einstein aber, wie die gesamte Physik überhaupt, hat es mit dem Raum zu tun als einem von den konstitutiven Elementen der Welt. Die ganze angeführte Antithese basiert, wie leicht zu ersehen, auf der unwahren Hypothese von dem unbedingten Parallelismus des Denkens und der Wirklichkeit.

Zum Schluß dieses Artikels will der Verfasser noch einen kleinen Abstecher in das Gebiet des antiken Denkens machen.

Wie bekannt, hatte Plato, um die Unsicherheit unseres Wissens von der Natur schroffer hervorzuheben, die ganze denkende Menschheit mit einer kleinen Gruppe von Gefangenen verglichen, die vom Tage ihrer Geburt an in einer Höhle auf dem Boden gefesselt sitzen, mit dem Rücken zum Ausgang gewendet. Sie können die Außenwelt nicht sehen in all ihrer tatsächlichen farbigen Mannigfaltigkeit und beobachten nur die Schatten der Gegenstände und Menschen, die zufällig an dieser Höhle vorübergehen und vor ihrem Eingang ein Feuer anzünden.

Sie kennen unsere Welt unbedingt nicht, aber darf man mit Plato behaupten, daß sie gar nichts davon wissen? Gewiß nicht. Wenn diese Gefangenen sich die Mühe geben, die Veränderung der Form, der Zeit der Erscheinung usw. der Schatten zu verfolgen, die das einzige Objekt ihrer Beobachtung bilden, so können sie leicht eine Reihe geometrischer und anderer Gesetzmäßigkeiten feststellen, die sie im Endergebnis zur Feststellung derselben Grundstruktur der Welt leitet zu der auch wir gelangen.

Die „universalia constructiva" hängen nicht ab von der Art der Projektion, in der wir die Welt sehen.

* * *

Zusammenfassung

1. Zahlreiche Tatsachen der modernen Physik und Chemie zwingen uns, die Idee einer rein rationalistischen Weltkonstruktion aufzugeben. Die fundamentale Voraussetzung für die letztere, ein völliger Parallelismus zwischen Denken und Sein, verträgt keine experimentelle Prüfung. Unsere Welt ist zum Teil irrational.

Digitized by Google

2. Eine rein rationalistische Weltkonstruktion erweist sich außerdem im Grunde unausführbar, da sie mit der Voraussetzung beginnen muß, daß in der Natur eine unendliche Zahl von unabhängigen Variabeln vorhanden sei, die zu ihrer Lösung einer unendlichen Anzahl von Gleichungen bedürfen; dies aber würde uns veranlassen, anzunehmen, daß es in der Natur überhaupt keine Wiederholungen und Gesetzmäßigkeiten gebe. Unsere Welt ist aber tatsächlich viel einfacher: sie weist Wiederholungen und gesetzmäßige Verbindungen auf.

3. Die Gesetzmäßigkeiten, die von uns in der Natur beobachtet werden, bilden keinen verwirrten Knäuel von Gesetzen und wechselseitigen Beziehungen. Alle sind sie einer kleinen Anzahl von allgemeinen Gesetzen oder Prinzipien der Natur unterworfen oder erscheinen als eine Folge dieser Prinzipien.

4. Unter diesen Prinzipien nehmen die erste Stelle ein: das Prinzip von der Erhaltung der Energie und das Prinzip vom Wachstum der Entropie. (Dieses letztere wird sich wahrscheinlich in Zukunft zu einem umfassenden Prinzip entwickeln, z. B. zu dem Prinzip der Diskretation der materiellen Phase der Welt).

5. Das energetische Prinzip (wenn es sich von der mannigfaltigen Deutung des Energiebegriffes abkehrt) hat den faktischen Inhalt, daß alle Umwandlungen in der Natur in der Weise geschehen, daß das Arbeitsäquivalent aller wechselseitig umgewandelten Erscheinungen konstant und unverändert bleibt. Das Gesetz dieser Konstanz ist dem Gesetze der Konstanz des Krümmungsradius unseres Raumes analog. Gleich letzterer drückt es die fundamentale Struktur unserer Natur aus. Unsere Natur besitzt also eine völlig bestimmte allgemeine Struktur.

6. Unsere Vorstellung von der allgemeinen Weltstruktur ist der Lehre von einer gewissen fundamentalen Struktur unseres Denkens, die von Kant entwickelt worden, vollkommen analog und teilt mit dieser die Besonderheit, daß die Begriffe, welche diese Struktur darlegen, zugleich „ante res“ und „in rebus“ existierten. Sie sind daher transzendental.

7. Dementsprechend muß das ganze in diesem Artikel dargestellte System mit dem Namen „transzendentaler Realismus“ bezeichnet werden.

8. Die Frage nach dem Grade der Koinzidenz oder dem Parallelismus (der Äquivalenz) zwischen der Struktur unseres Denkens und der Struktur unserer Welt bleibt vorderhand noch offen und unterliegt einer experimentellen Lösung. Wir können jetzt nur feststellen, daß in einigen Teilen dieser Parallelismus vorhanden ist, in anderen nicht. Eine Aufgabe der Gnoseologie der Zukunft wird darin bestehen, eine möglichst vollkommene Wiederherstellung dieses Parallelismus zu erzielen. Wie dies zu geschehen habe — ist eine andere Frage.

U. S. S. R.,
Charkow, 1928.
Polytechnisches Institut.

Lesenswert:

Dworák, M.: Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. München bei R. Piper & Co., 276 Textseiten und 55 Bildtafeln. 16 RM, geb. 24 RM. Aus dem Vorwort der Herausgeber: „Wenn auch nur ein Torso, so doch ein Gegenstück zu den ähnlich angelegten Vorwürfen von Dilthey, Windelband, Max Weber oder Tröltsch.

Hartmann, N.: Die Philosophie des deutschen Idealismus. II. Teil: **Hegel.** Großoktav. X, 392 Seiten. 1929. Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig. 16 RM, geb. 18 RM.

Linke, P. F.: Grundfragen der Wahrnehmungslehre. 2. vermehrte Auflage. 1929. München bei E. Reinhardt, XXVI, 430 S. 13 RM., geb. 16 RM. Der phänomenologischen Richtung angehörend, unterscheiden sich doch die Analysen dieses Buches prinzipiell von der sog. „Erlebnisphänomenologie“ Husserls insofern, als nach Linke (S. 370) „nicht Erlebnis — und speziell Aktanalyse zu einem philosophischen Verständnis der Gegenstände führt, sondern die unmittelbare Analyse dieser Gegenstände selbst“.

Digitized by Google

Löwith, K.: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropolog. Grundlegung der ethischen Probleme. München, Drei Masken Verlag. 1928, 180 S. gr. 8°. Brosch. 6,— RM.

Metzke, E.: Karl Rosenkranz und Hegel. 1929. Leipzig bei W. Heims, 87 S., 3,50 RM. Bei der entscheidenden Einflußnahme der von Hegel sehr abweichenden K. Rosenkranzschen Schriften auf den traditionellen Hegelianismus eine sehr dankenswerte Abhandlung aus H. Heimsoeths Schülerkreis.

Noack, H.: Geschichte und System der Philosophie. Groß-Oktav, 184 S. 1928. Bei Friederichsen, de Gruyter & Co., Hamburg. 10 RM.

Pleßner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. 1928. Walter de Gruyter & Co., 346 S. 12,80 RM, geb. 14 RM. Für die entscheidende Aufgabe, vor welche sich heute Philosophie gestellt sehe, erklärt der Autor dieser unabhängig von Heideggers Forschungen entstandenen philosophischen Anthropologie auf S. 30: „Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt einer Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte. Die Etappen auf diesem Wege sind: Grundlegung der Geisteswissenschaften durch Hermeneutik, Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie, Durchführung der Anthropologie auf Grund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte."

Rehmke, J.: Philosophie als Grundwissenschaft. Zweite, umgearbeitete Auflage. 1929. Verlag Felix Meiner, Leipzig. VII, 651 S. Gr. 8°. Mit Bild des Verfassers. 27 RM., geb. 30 RM. In unserer Zeit, auf die Kompliziertheit und Dunkelheit des Unfertigen, noch nicht zu Ende Gedachten als Symptom von Tiefe und Neuheit wirkt, ist es notwendig zu betonen, daß die vorbildliche Einfachheit von Rehmkes Philosophie nicht hinwegtäuschen darf über die Schwierigkeit der Probleme, die hier gesehen und durchaus neuartig zu bewältigen versucht werden.

Salomaa, I. E.: Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart. 1929. Helsinki, Finnische Literaturgesellschaft, 311 S. Mit selbständigen Stellungnahmen verbundene klare Orientierung über die Philosophien von F. H. Bradley, Bosanquet, Mc. E. Mc. Taggart, G. E. Moore, Russel, Samuel Alexander.

Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle (S.)

Digitized by Google

Digitized by Google

GESCHICHTE UND SYSTEM DER PHILOSOPHIE

Untersuchungen über die Begründbarkeit ihrer Einheit im kritisch-idealistischen Begriff der Systematik selbst

Von Privatdozent Dr. H. Noack

1928. Gr.-Oktav. 184 Seiten. Geheftet RM. 10.—
(Hamburger Beiträge zur Philosophie des kritischen Idealismus, Heft 1)

Ausgehend von einem bestimmten Systemversuch, wie er in den Schriften von Albert Görland vorliegt, werden in der Arbeit die allgemeinen Voraussetzungen und Prinzipien der Systematik autonomer Sinngebiete am Problem der Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens erörtert und geprüft. Das Ergebnis soll zeigen, daß eine Systematik der Sinngebiete nach ihrem gegenständlichen Bedeutungsgehalt nicht möglich ist ohne Berücksichtigung des Vollzugscharakters der ihnen entsprechenden Erfahrungsrichtungen. Die „Geschichtlichkeit" der konkreten Erfahrung bietet aber zugleich die Lösung für die angebliche Antinomie zwischen „zeitloser Wahrheit des Systems" und „zeitlicher Entfaltung des Denkens". Die Abhandlung schließt mit der Aufhellung dieses Sachverhaltes, dessen weitere Auslegung sich der Verfasser für spätere Arbeiten vorbehält.

Friederichsen, de Gruyter & Co. m. b. H., Hamburg 36

WESEN UND WERT

Grundlegung einer Philosophie des Daseins

Von Dr. **MAXIMILIAN BECK**

2 Bände / 1288 Seiten / Groß-Oktav / Preis: Broschiert RM. 12.—
in Ganzleinen gebunden RM. 15.—

☆

Aus dem Inhalt:

Die Gegenständlichkeit der Welt
Unabhängigkeit der Wahrnehmung von Reiz und Empfindung
Das Wesen der Vorstellung
Die Erscheinung der Perspektive
Gegen die Einfühlungstheorien
Über Ausdruck
Der Sinn des Nachbildens in den Künsten
Das Problem der Materialität oder des wirklichen Daseins
Das Wesen der Schönheit
Die Gegenständlichkeit der Schönheit

KONRAD GRETHLEINS VERLAG / BERLIN W 10

Digitized by Google

Philosophische Hefte

1. JAHRGANG

Großoktav, 274 S., Preis RM. 6,—; Preis des Einzelheftes RM. 1,75

INHALT:

Erstes Heft: Programm — Von der Existenz des Philosophen (Kierkegaard) — Philosophie und Philologie (Nietzsche) — M. Beck: Martin Heidegger, Sein und Zeit (Referat und Kritik) — H. Marcuse: Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus.

Zweites Heft: M. Beck: Kritische Auseinandersetzung mit den ethischen Grundprinzipien der Gegenwart (mit besonderer Berücksichtigung der Lehren von Dilthey und Nikolai Hartmann) — H. Gabriel: Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler — H. Effelberger: Die Modalitäten in der Geschichte — F. Löw: Bemerkungen zur relativistischen Auffassung von Raum und Zeit — E. Runeman: Auf dem Wege zum Matriarchat.

Drittes Heft: O. Kraus: Die „kopernikanische Wendung" in Brentanos Erkenntnis- und Wertlehre — H. Noack: Über das systematische Problem der Kunstwissenschaften — M. Beck: Ideelle Existenz.

Viertes Heft: M. Beck: Ideelle Existenz (Fortsetzung und Schluß) — I. E. Heyde: Das Allgemeine — F. Brentano: Briefe an A. Marty und O. Kraus (Gegen entia rationis).

Buchdruckerei des Waisenhauses Halle (S.)

Digitized by Google

II. Jahrgang · Heft 2 1930 Preis Reichsmark 2.50

PHILOSOPHISCHE HEFTE

Herausgegeben von
MAXIMILIAN BECK

ZUM ERKENNTNISPROBLEM

Inhalt:

P. F. Linke: Gegenstandsphänomenologie
H. Marcuse: H. Noack's „Geschichte und System der Philosophie"
M. Beck: (Im Anschluß an: Th. Celms, „Der phänomenologische Idealismus Husserls"). Der phänomenologische Idealismus, die phänomenologische Methode und die Hermeneutik
M. Beck: Erkenntnistheoretische Auseinandersetzung
Lesenswerte Bücher

VERLAG DER PHILOSOPHISCHEN HEFTE
DR. MAXIMILIAN BECK, BERLIN-WANNSEE, ROBERTSTRASSE 9

Digitized by Google

Die Philosophischen Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge
Abonnementspreis für drei Hefte RM. 6,—
Postscheckkonto: Berlin 125827, Dr. Maximilian Beck

Philosophische Hefte

1. JAHRGANG

Großoktav, 274 S., Preis RM. 6,—; Preis des Einzelheftes RM. 1,75

INHALT:

Erstes Heft: Programm — Von der Existenz des Philosophen (Kierkegaard) — Philosophie und Philologie (Nietzsche) — M. Beck: Martin Heidegger, Sein und Zeit (Referat und Kritik) — H. Marcuse: Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus.

Zweites Heft: M. Beck: Kritische Auseinandersetzung mit den ethischen Grundprinzipien der Gegenwart (mit besonderer Berücksichtigung der Lehren von Dilthey und Nikolai Hartmann) — H. Gabriel: Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler — H. Effelberger: Die Modalitäten in der Geschichte — F. Löw: Bemerkungen zur relativistischen Auffassung von Raum und Zeit — E. Runeman: Auf dem Wege zum Matriarchat.

Drittes Heft: O. Kraus: Die „kopernikanische Wendung" in Brentanos Erkenntnis- und Wertlehre — H. Noack: Über das systematische Problem der Kunstwissenschaften — M. Beck: Ideelle Existenz.

Viertes Heft: M. Beck: Ideelle Existenz (Fortsetzung und Schluß) — J. E. Heyde: Das Allgemeine — F. Brentano: Briefe an A. Marty und O. Kraus (Gegen entia rationis).

2. JAHRGANG / Preis des Einzelheftes RM. 2,50

Erstes Heft:

Aus der Leninschen Sammlung: Vorwort zu W. J. Lenins „Konspect für Hegels Wissenschaft der Logik" von A. Deborin

M. Beck: Hermeneutik und philosophia perennis

H. Noack: Zur Phänomenologie der Bildfunktion

A. Ščukarew: Die Gesetzmäßigkeit der Natur

Lesenswerte Bücher

Digitized by Google

Gegenstandsphänomenologie*)

Von Professor Paul F. Linke (Jena)

§ 1. Einleitung. Die Wendung zum Objekt und der transzendentale Subjektivismus 65
§ 2. Kritik. Erneute Wendung zum Subjekt und das realistische Gegenargument 69
§ 3. Fadenscheinigkeit des kritischen Realismus. Überlegenheit der transzendentalen Haltung über ihn 71
§ 4. Das Vorurteil der Immanenz 73
§ 5. Die phänomenologische Betrachtungsweise 75
§ 6. Gegenstandsphänomenologie gegen Aktphänomenologie 79
§ 7. Weiteres zur Begründung der Gegenstandsphänomenologie: Die Schichtenunabhängigkeit 84
§ 8. Motive der Aktphänomenologie 87
§ 9. Gegenstandsphänomenologie als Kategorienlehre. — Gegen und für den Realismus . . 88

§ 1

Einleitung. Die Wendung zum Objekt und der transzendentale Subjektivismus

Unter den mannigfaltigen Versuchen, die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts einheitlich zu charakterisieren, scheint mir keiner so aussichtsreich als der, welcher sie mit Eucken unter dem Schlagwort: „Wendung zum Subjekt" begreifen will. Es ist ein Schlagwort, gewiß, und hat den Fehler, den es mit allen Schlagworten teilt: es wird nicht allem gerecht, was in dieser Zeit sich philosophisch regte. Aber die dominierenden Strömungen trifft es ganz sicher. Nur darf man, was hier „Subjekt" genannt wird, nicht zu eng fassen. „Wendung zum Subjekt" will nämlich keineswegs soviel besagen wie Wendung zum „Subjektivismus". Denn das Wort Subjektivismus wird in der Regel synonym oder doch fast synonym mit dem Worte „Psychologismus" gebraucht — besonders in erkenntnistheoretischem Sinne. Nun gibt es aber eine ganze Anzahl von hervorragenden Gegnern eines so verstandenen „Subjektivismus", die zugleich auch hervorragende Vertreter der „Wendung zum Subjekt" sind, so wie wir sie hier fassen wollen. Zum Subjektivismus — also zum Psychologismus — wird eine durch unser Schlagwort gekennzeichnete Richtung nur, wenn man kein anderes Subjekt kennt als das empirische, d. h. das individuelle — mein eigenes oder auch das eines jeden anderen. Man pflegt aber neben diesem simplen Subjekt noch ein anderes zu kennen oder zu kennen zu glauben, das man als transzendentales oder erkenntnistheoretisches Subjekt, als „Bewußtsein überhaupt", als transzendentales, reines, absolutes Bewußtsein oder mit noch anderen ähnlichen Ausdrücken bezeichnet. Und dieses Subjekt oder Bewußtsein ist von allem Empirischen, das ebenso genannt wird, fundamental verschieden. Denn es ist nichts anderes als „der logische Ort" aller Formen und Kategorien, die zunächst der Wissenschaft — sie „möglich machend" —, dann allem Geistigen überhaupt zugrunde liegen. Subjekt und Be-

*) Dieser Aufsatz wurde am 8. Juli 1927 in der Kölner Kantgesellschaft als Vortrag gehalten. Da wichtige, die Auseinandersetzung mit Husserl betreffende Teile dieses Vortrags inzwischen in der Neuauflage meiner Wahrnehmungslehre erschienen sind, habe ich sie hier weggelassen und konnte den so ersparten Platz zu einer ausführlicheren positiven Begründung meiner eigenen Anschauungen verwenden. Husserls erst 1929 erschienene „Formale und transzendentale Logik" konnte naturgemäß keine Berücksichtigung finden, doch sei bemerkt, daß die hier bekämpften Gedanken dort („Alles Seiende konstituiert in der Bewußtseinssubjektivität" a. a. O. S. 205) ganz gewiß keine Abschwächung gefunden haben.

Digitized by Google

wußtsein in diesem Sinne ist die kategoriale Struktur der geistigen Welt und zuletzt der Welt überhaupt, und eine Untersuchung dieser geistigen Welt ist, so sagt man, wenn sie nicht an der Oberfläche bleiben soll, nur möglich, wenn dieses transzendentale Subjekt zum Hauptgegenstande der Untersuchung gemacht wird. Will man das Wort „Subjektivismus" festhalten, so muß von einem dem sonst so genannten Subjektivismus in wichtigen Beziehungen völlig entgegengesetzten „transzendentalen Subjektivismus" geredet werden. Immerhin ganz und gar ins Nichts verflüchtigt hat sich auch dieser Subjektivismus nicht: Gründe, daß man die Worte „Subjekt" und „Bewußtsein" noch anwendet — für anscheinend so ganz heterogene Dinge —, werden ja wohl vorhanden sein.

Betrachtet man nun demgegenüber die heutige Philosophie, so sieht man, daß eine andere Strömung sich geltend macht, bei der es naheliegt sie antithetisch zu kennzeichnen, nämlich als „Wendung (richtiger als Rückwendung) zum Objekt". Es scheint, daß wir wieder in eine Zeit des „Objektivismus" eingetreten sind.

Viele untereinander sehr ungleichartige, ja zum Teil schroff entgegengesetzte Bewegungen gehören hierher: der kritische Realismus Külpes, Bechers und anderer muß ebenso genannt werden wie Meinongs Gegenstandstheorie, Husserls reine Logik (wenigstens in ihren Anfängen), Drieschs Ordnungslehre, N. Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis, Rehmkes Grundwissenschaft und Günther Jakobys Ontologie, sowie auch die Logistik der Mathematiker und noch manches andere.

Das sind, wie gesagt, sehr divergierende Richtungen, aber gemeinsam ist ihnen allen der „Objektivismus", d. h. die Betonung von irgend etwas, das „an sich", will sagen vom Sein oder wenigstens vom Dasein (vom realen Dasein) eines denkenden und erkennenden Subjektes unabhängig besteht, und es macht dabei für den Objektivismus als solchen nichts aus, worin die jeweilige Richtung dieses an sich bestehende Etwas erblickt. Man erblickt es in der Tat in sehr Verschiedenem. Einmal sind es die realen Dinge und Geschehnisse mit ihren Beschaffenheiten und Zuständen, die als an sich bestehend angesehen werden, dann etwa die Wahrheiten und Sachverhalte an sich im Sinne Bolzanos, dann „Ideen" und „Wesen" oder endlich Gesetze oder Beziehungen oder auch „Gestalten".

Die Situation ist heute so, daß alle wichtigeren Strömungen mehr oder minder deutlich eine Wendung zum Objekt vollzogen haben oder ihr wenigstens weitgehende Zugeständnisse machen, ja oft werden sie bestrebt sein, diese Wendung als etwas für das Verständnis ihrer selbst sehr Wesentliches anzusehen. Das gilt nicht zuletzt vom Neukantianismus.

Ist nun die „Wendung zum Objekt" generell einfach als kontradiktorisch zur vorangehenden „Wendung zum Subjekt" zu kennzeichnen, wie es der Wortlaut nahe legt? Es wäre sehr voreilig, dies zu tun. Freilich: es müßte so sein. Wäre der Objektivismus konsequent und überall klar zu Ende gedacht, so würde er jeder Art von Wendung zum Subjekt entgegengesetzt und also durchweg eine „Abwendung vom Subjekt" sein, von jedem Subjekt, auch vom transzendentalen. Zum Teil ist das ja in der Tat bei ihm der Fall, aber eben nur zum Teil, und, wie die Dinge zur Zeit noch liegen, braucht man nicht einmal anzunehmen, daß das wissenschaftliche Gewissen der Vertreter einer radikalen Abwendung vom Subjekt heute ein wesentlich besseres sein müßte als das ihrer Gegner. Es gibt sehr ernst zu nehmende Gedankengänge, die auch in unserer Zeit noch immer zugunsten einer „gemäßigten" Wendung zum Subjekt geltend gemacht werden können.

Der folgende ist mir immer besonders überzeugend erschienen. Ich will nicht sagen, daß er irgendwo genau so, wie ich ihn hier vortrage, geschrieben steht. Aber ich hoffe, das einfachste, klarste und überzeugendste der Argumente, die zugunsten der Anschauung, an deren Bekämpfung mir hier gelegen ist, angeführt werden können, wenigstens in den hauptsächlichsten Zügen darzulegen. Es scheint mir

Digitized by Google

zugleich das zu sein, was vielen weitschweifigeren und komplizierteren Gedankengängen unausgesprochen zugrunde liegt. Also:

Gerade dadurch, daß wir uns dem Gegenstande in voller Reinheit zuwenden, müssen wir, so scheint es, von neuem in eine eigentümliche, wenn auch „nur" transzendentale Subjektivität (oder vielleicht besser: Subjektität) hineingeraten.

Denn „Gegenstand in seiner vollen Reinheit" kann unmöglich heißen: dieser oder jener Gegenstand und vor allem kann damit nicht bloß das gemeint sein, was „wirklicher" Gegenstand genannt wird. Das hieße den Sinn des Wortes „Gegenstand" in einer nirgends durch den Sprachgebrauch gerechtfertigten Weise einschränken. Man braucht ja nur an die „idealen" geometrischen Gebilde — an die vollkommene Kugel, den vollkommenen Kreis, die vollkommene Ebene — oder an solche wie die idealen Gase der Physik und vieles andere dergleichen zu denken, um zu sehen, wieviel „Unwirkliches" mit einiger Selbstverständlichkeit, ohne daß wir dabei das Gefühl haben, uns in einer völlig anderen Schicht zu bewegen, von uns genau so gut als Gegenstand betrachtet wird, wie das Wirkliche. Jedermann kennt unwirkliche Gegenstände und behandelt sie ganz ungezwungen in vielen wesentlichen Beziehungen genau wie wirkliche. Es ist daher ganz unmöglich, vom Gegenstand schlechthin, vom Gegenstand als solchem zu reden, ohne zu berücksichtigen, daß es auch unwirkliche Gegenstände gibt. Der Gegenstand überhaupt ist eben nichts anderes, als der Gegenstand, ganz gleich, ob er wirklich ist oder unwirklich. Oder sollen wir statt Gegenstand lieber „Etwas" sagen? Vielleicht ist das in der Tat zweckmäßiger. Vorsichtiger ist es auf jeden Fall. Denn wir meinen mit dem Worte „Gegenstand" nach dem Beispiel Meinongs und Husserls genau dasselbe, was man mit dem Worte „Etwas" meint. Das Wort „Gegenstand" empfiehlt sich aus sprachlichen Gründen — vor allem um seiner besseren Flexionsmöglichkeit willen; es scheint aber, daß es auch sehr gewichtige Gründe gibt, die für die Verwendung des Wortes „Etwas" sprechen. Denn für viele ist nun einmal der Ausdruck „Gegenstand" durch stets anklingende Nebenbedeutungen belastet, die das klare Verständnis stören. Der eine kann nicht begreifen, daß auch Zustände und Geschehnisse, Eigenschaften und Beziehungen Gegenstände sein sollen, der andere will den fraglichen Begriff keinesfalls für Personen verwendet sehen, der dritte will ihn gar nur auf Anorganisches eingeschränkt wissen, während ein vierter sich nicht von dem Gedanken freimachen kann, daß Gegenstand stets nur ein vorgestelltes oder sonst „irgendwie erfaßtes" Etwas heißen dürfe usw. Alledem gegenüber stellen wir noch einmal fest, daß für uns jedes Etwas — alles, was in irgendeinem Sinne „etwas" genannt werden kann — ein Gegenstand ist. Das ist eine definitorische Feststellung, und Definitionen sind, soweit es sich bei ihnen bloß um die Zuordnung eines Namens zu einer Sache (einem Gegenstande, einem „Etwas") handelt, immer willkürlich.

Umfaßt nun das, was das Wort „Gegenstand (Etwas)" meint, Wirkliches und Unwirkliches zugleich, so kann es natürlich selber ebensowenig der Wirklichkeit zugerechnet werden, wie etwa das, was wir „geometrische Figur" nennen, darum, weil es Kubisches und Nicht-Kubisches zugleich umfaßt, allein dem Gebiet des Kubischen zugerechnet werden darf. Und genau so wenig wie das Verständnis oder die Erkenntnis dessen, was eine geometrische Figur als solche ist, speziell oder gar ausschließlich aus dem Verständnis des Kubus zu gewinnen ist, ohne Berücksichtigung alles Nicht-Kubischen, genau so wenig ist das Verständnis und die Erkenntnis dessen, was ein Gegenstand ist, speziell oder gar ausschließlich aus dem Verständnis des Wirklichen zu gewinnen ohne Berücksichtigung des Nichtwirklichen oder Unwirklichen.

Ja noch mehr: der Gegenstand als solcher, das Etwas überhaupt, die „Kategorie" Gegenstand oder Etwas, also das allen den verschiedenen „Etwassen" gemeinsame Moment, um dessentwillen wir sie als Etwasse zusammenfassen, ist

Digitized by Google

selbstverständlich allgemein oder besser ideell und damit also nicht-individuell; ist es aber nicht-individuell, so kann es, da der alte Satz, daß alles Wirkliche individuell sein muß („individuell" im Sinne des zeitlich Einmaligen), am Ende noch in unbestrittener Geltung ist, nicht gut wirklich sein.

So stoßen wir überall, wo wir genötigt sind von Gegenständen zu reden — und wo wären wir das nicht? — auf eine Sphäre des Nichtwirklichen. Wir können ohne sie den Sinn des Wortes „Gegenstand" nicht verstehen, d. h. wir bedürfen ihrer, wenn wir begreifen wollen, was wir voraussetzen müssen, um dieses Wort in einer Weise gebrauchen zu können, in der über das, was es bezeichnet, volle Klarheit besteht.

In doppeltem Sinne dürfen wir von Nicht-Wirklichem reden: erstens in dem bekannten, in welchem uns fiktive Gebilde, etwa Märchenfiguren, geträumte oder halluzinierte Gegenstände als nicht-wirklich gelten — auch die idealen Gase, die vollkommenen Kugeln und Ebenen gehören hierher, sofern damit ganz bestimmte *hic et nunc* vorliegende Gase, Kugeln und Ebenen gemeint sind; zweitens in dem dem Wortgebrauch des täglichen Lebens etwas ferner liegenden, in welchem das „Allgemeine" oder richtiger (da echtes Allgemeines nicht immer in Frage steht) das „Ideelle", d. h. das zu allem *hic et nunc* (zeitlich einmalig) Vorliegenden Kontradiktorische gemeint ist: jede Zahl, jede Kategorie, jedes Gesetz, das wir denken und verstehend aussprechen, bildet ein bequemes Beispiel. Man könnte beide Arten der Gattung der nicht-wirklichen Gegenstände vielleicht nicht übel als die der unwirklichen (irrealen) und die der überwirklichen (transrealen) voneinander unterscheiden.

Daß für das richtige Verständnis des Gegenstandes beide Arten in Frage kommen, haben wir eben zu zeigen versucht; es kann noch weiter durch den Hinweis darauf veranschaulicht werden, daß überall, wo es sich um die Herausarbeitung von Gegenständlichkeiten handelt — also überall in der Wissenschaft —, das Nichtwirkliche eine wesentliche Rolle spielt. Das Operieren mit irrealen Gebilden ist so verbreitet, daß Vaihinger ein System daraus machen konnte; denn in der Hauptsache decken sich seine Fiktionen mit dem, was wir irreal (unwirklich) genannt hatten. Vor allem aber ist der Zusammenhang von Gegenständen jeder Art mit Gesetzen und kategorialen Formungen bekannt genug.

So läßt sich allgemein sagen: kein Gegenstand ohne Nicht-wirkliches. Die Schicht oder Sphäre des Nicht-wirklichen ist die Grundlage jedes Gegenstandsverständnisses. Das Etwas überhaupt, ganz gleich, ob ihm Wirkliches oder Fiktives, Reales oder Irreales untersteht, ist als solches ideell — d. h. transreal oder überwirklich, also ganz gewiß nicht wirklich; nur auf Grund dieses Nicht-wirklichen aber ist die Eigenart des Gegenstandseins zu verstehen, wie andererseits die Erkenntnis des Gegenstandes oder — wie hier vielleicht besser zu sagen ist — der Gegenstände auch die der unwirklichen mit einschließen muß, wenn anders sie eine vollständige Erkenntnis des Gegenständlichen als solchen sein will: daß das Gegenstandsmoment unverändert erhalten bleibt (und nicht etwa ins Nichts verschwindet), wenn der Gegenstand zum unwirklichen differenziert wird, ist für die allgemeine Gegenstandskategorie selber von nicht geringer Bedeutung: der „Gegenstand überhaupt" erweist sich auch hier als jenseits von „Wirklich" und „Unwirklich"; keinesfalls gehört er ins Gebiet des Wirklichen.

Wo ist nun das Nicht-Wirkliche und damit der „Gegenstand überhaupt" beheimatet? Wo können wir ihn vorfinden?

Eine negative Antwort ist darauf leicht zu geben: nicht in dem Gebiet, das man gewöhnlich die „Außenwelt" nennt. Denn sie gilt durchweg als ein Gebiet von realen Gebilden oder Etwassen; in dieser „realen" Außenwelt befindet sich nur Reales, das heißt: Individuelles und speziell Wirkliches, und da der „Gegenstand überhaupt" dem Gesagten zufolge von beiden gerade verschieden sein soll,

Digitized by Google

kann als seine Heimat nur in Frage kommen, was gewiß die reale Außenwelt nicht ist: das Bewußtsein: nicht das reale Bewußtsein individueller Subjekte selbstverständlich (das empirische Bewußtsein empirischer Subjekte, wie man gewöhnlich sagt), das brächte uns auch nicht weiter; denn mit ihm verhält es sich hinsichtlich der Beantwortung unserer Frage nicht anders als mit der realen Außenwelt: beide sind ja eben real, wirklich, individuell, in keinem von beiden können wir also hoffen das zu finden, was dieses gerade nicht sein soll. Vielmehr ist es das nicht-empirische, das reine, das transzendentale Bewußtsein, das hier allein in Betracht kommen kann. Daß es den Gegenstand überhaupt gibt — und mit ihm die Gegenstände —, liegt daran, daß wir ihn sinnvoll denken können, d. h. daß wir überhaupt sinnvoll denken können, und dieses „Sinnvoll-denken-können" ist die fundamentale, überempirische Struktur alles Bewußtseins, das Bewußtsein überhaupt, das reine oder transzendentale Bewußtsein, das aus der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsdaten die synthetische Einheit des Gegenstandes formt. So bietet sich zuletzt also doch wieder die alte Formel des Neukantianismus dar: im reinen Bewußtsein konstituiert sich der Gegenstand. Der Objektivismus mündet in transzendentalen Subjektivismus.

§ 2

Kritik. Erneute Wendung zum Subjekt und das realistische Gegenargument

Indessen gerade hier regen sich Bedenken: eine Aporie wenigstens ist kaum zu übersehen. Wenn nämlich der Gegenstand, der sich im reinen Bewußtsein konstituieren soll, in der Tat das Etwas überhaupt ist, so ergibt sich, daß sich das Etwas überhaupt in einem Etwas konstituiert. Denn daß das reine Bewußtsein, wie immer man es auch sonst auffassen und bestimmen mag, unter allen Umständen etwas und also auch „ein Etwas" ist, wird wohl niemand bestreiten. Es ist ein Etwas genau so und in genau demselben Sinne, in welchem mein Schreibtisch und das Weltganze, der Ton c oder ein Gewitter oder jedes menschliche Wesen oder aber auch die Zahl π oder die Wahrheit oder die Gerechtigkeit ein Etwas ist. Das Etwas überhaupt, die Kategorie „Etwas", das, um dessentwillen wir irgendein beliebiges Etwas ein Etwas nennen, konstituiert sich in einem spezifisch bestimmten Etwas, d. h. also in einem etwas, das selbst erst, um zu sein, was es ist, der Kategorie „Etwas" bedarf. Das ist doch wohl ein regelrechter Zirkel. Der Gegenstand konstituiert sich in dem, was ihn selbst schon voraussetzt: er konstituiert sich letzten Endes in sich selbst. Das Etwas wird durch das Etwas möglich gemacht.

Man sieht: sofern unter dem Gegenstande ernstlich das Etwas schlechthin oder überhaupt verstanden wird, ist es geradezu absurd, auch nur zu fragen, worin er sich konstituiert; denn die Antwort würde doch immer lauten: in irgendeinem anderen Etwas. Damit ist aber die Frage um ihren Sinn gebracht. Tatsächlich ist umgekehrt das Etwas das Fundament, die Voraussetzung alles übrigen; und wenn man schon die Rede vom „sich Konstituieren" beibehalten will, muß man sagen: alles und folglich auch das reine Bewußtsein konstituiert sich im Gegenstande. Zweckmäßiger ist es zu sagen, daß jeder einzelne Gegenstand den Gegenstand zur Voraussetzung hat und zwar in dem und nur in dem Sinne, in welchem jeder einzelne Berg das Berg- oder jede einzelne Gestalt das Gestaltmoment zur Voraussetzung hat: wir würden ohne dieses Berg- und Gestaltmoment nicht berechtigt sein, sie zu der Spezies Berg oder Gestalt zusammenzufassen.

Indessen, ist der Satz, von dem wir ausgingen, überhaupt richtig? Ist hier wirklich der Gegenstand identisch mit dem Etwas? Richtiger: meinen die, welche die Lehre von der Konstitution des Gegenstandes im reinen Bewußtsein vertreten, damit das Etwas überhaupt? Kaum. Es scheint vielmehr, daß sie den

Digitized by Google

empirischen, d. h. den [erfahrbar] wirklichen Gegenstand im Auge haben: dieser wirkliche Gegenstand und damit also überhaupt alles Empirisch-Wirkliche, jedes einzelne Exemplar der Gattung „Wirklich", so sagen sie, konstituiert sich in einer allgemeinen gegenständlichen Gesetzlichkeit und ist darum von dieser Gesetzlichkeit abhängig, während umgekehrt diese allgemeine Gesetzlichkeit selbst unabhängig von diesen Exemplaren und selbständig ihnen gegenüber Bestand oder, wie man lieber sagt, „Geltung" hat.

Und nun scheint es in der Tat, daß man diesen Gedanken nur folgerichtig zu Ende zu denken braucht, um sogleich die Unentbehrlichkeit des reinen Bewußtseins einzusehen. Denn, wenn jedes einzelne Wirkliche von einer allgemeinen gegenständlichen Gesetzlichkeit abhängig ist, so bedeutet das „offenbar", daß diese Gesetzlichkeit selber nicht in der Region des Wirklichen liegt, so daß sie wie alles Außerwirkliche nur durch Bewußtsein möglich sein kann. So ergibt sich, daß letzten Endes alles Wirkliche an das Sein von Bewußtsein — d. h. selbstverständlich von reinem Bewußtsein — geknüpft ist. Ohne dieses Bewußtsein wäre die Wirklichkeit nicht und wäre nichts: sie konstituiert sich in ihm.

So einfach und einleuchtend diese Beweisführung zu sein scheint, in einem Punkte verbirgt sie eine Schwierigkeit.

Freilich: daß jeder wirkliche Gegenstand von einer „allgemeinen" gegenständlichen Gesetzlichkeit abhängig ist, die ihrerseits unabhängig von dem einzelnen Wirklichen, das ihr folgt und das ich gerade beobachte, Bestand oder Geltung hat, bestreiten wir nicht. Das ist an der Tatsache der logisch-mathematischen Gesetzlichkeit und ihrer Geltung für alles [erfahrbare] Wirkliche, ihrer Anwendbarkeit auf dieses, allzuleicht deutlich zu machen. Weil $8 + 7 = 15$ ist, muß ein Thermometer, das erst auf 8^0 stand, sobald es um 7^0 gestiegen ist, auf 15^0 stehen usw.

Genügt das aber allein schon, um zu folgern, daß die fragliche „allgemeine" Gesetzlichkeit in einer anderen Region liegt als das, worauf sie Anwendung findet, also das Wirkliche? Oder in den eben gebrauchten Worten: bedeutet die Abhängigkeit des Wirklichen von der gegenständlichen Gesetzlichkeit einerseits und die Unabhängigkeit (und „Selbständigkeit") dieser Gesetzlichkeit vom Wirklichen andererseits „offenbar, daß diese Gesetzlichkeit selber nicht in der Region des Wirklichen liegt"? Es läßt sich noch immer behaupten, daß dies nicht angenommen zu werden braucht. Denn die Abhängigkeit des Wirklichen von der Gegenstandsgesetzlichkeit ist doch wohl am ungezwungensten zu begreifen als die des mehr Determinierten vom minder Determinierten: Das Individuum ist von der zugehörigen spezifischen, die Spezies von der zugehörigen generellen Gesetzlichkeit abhängig, nicht umgekehrt. Doch sind die Ausdrücke „Spezies" und „Genus" (wie übrigens auch das Wort „allgemein") eher irreführend als klärend. Einfacher ist es, so vorzugehen:

Jedes individuelle Gebilde ist, wie überhaupt jedes Etwas, durch den (richtig geordneten) Inbegriff seiner Beschaffenheiten (oder Merkmale) bestimmt. Richte ich aber an diesem Gebilde mein Augenmerk nicht auf diesen gesamten Inbegriff, sondern nur auf einen Teil davon, den ich einen neuen Inbegriff bilden lasse, so zeigt sich sofort, daß dieser neue Inbegriff sich nicht bloß mit den restierenden Beschaffenheiten des ursprünglichen Inbegriffs, sondern auch noch mit verschiedenen anderen Beschaffenheitsgruppen so vereinigen läßt, daß dadurch jedesmal individuelle Gebilde und zwar immer andere bestimmt sind. Im Beispiel: Richte ich an einem individuellen Quadrat mein Augenmerk nur auf dessen Viereckseigenschaften, so vereinigen sich diese nicht bloß mit den restierenden Quadratbeschaffenheiten, sondern auch mit verschiedenen anderen Beschaffenheitsgruppen so, daß dadurch immer neue individuelle Gebilde — Trapeze, Rhomben, Rechtecke usw. — bestimmt werden können. Ich kann bei Konstanz der Vierecks-

Digitized by Google

beschaffenheiten des Quadrats seine übrigen Beschaffenheiten weitgehend unabhängig variieren. Das besagt: die Viereckbeschaffenheiten können an dem individuellen Gebilde, an dem sie jeweils auftreten, ohne die Quadratbeschaffenheiten bestehen, nicht aber umgekehrt die Quadratbeschaffenheiten ohne die Viereckbeschaffenheiten: ein „Quadrat" ohne sie wäre eben auch kein Quadrat. Die Sätze (oder „Gesetze") über die Viereckbeschaffenheiten gelten auch von den Quadratbeschaffenheiten, aber nicht umgekehrt.

So gelten allgemein die Sätze über die weniger determinierten Gebilde auch von den zugehörigen mehr determinierten, nicht umgekehrt. Auf unser Problem angewandt bedeutet das: die Sätze, die von den weniger determinierten Gebilden der Wirklichkeit gelten (d. h. wahr sind), gelten auch von den ihnen unterstehenden mehr determinierten Gebilden und von der entsprechenden vollen Wirklichkeit. Die Gesetze der mathematisch-logischen Gebilde als der höchsten „Abstraktionsstufe" des Wirklichen gelten auch von dessen niederen, d. h. determinierteren Stufen und lassen sich eben deshalb auf das Wirkliche selbst anwenden. Daß wir sie reine Gegenstandsgesetze nennen, ist pure terminologische Willkür: sie sind Wirklichkeitsgesetze genau so und grundsätzlich in demselben Sinne, wie die anderen Wirklichkeitsgesetze es auch sind: die physikalischen, biologischen, psychologischen usw., nur betreffen sie eine minder determinierte („abstraktere") Wirklichkeitsstufe. Sie, d. h. richtiger die Beschaffenheiten, über die sie Wahrheiten zum Ausdruck bringen, liegen nicht außerhalb des Wirklichen, sondern in ihm selbst. Oder genauer: sie liegen „außerhalb" des Wirklichen nur in dem Sinne, in welchem man allenfalls auch sagen kann, daß die Viereckbeschaffenheiten „außerhalb" des Quadrates liegen. Denn damit kann ja wohl nur gemeint sein, daß die Viereckbeschaffenheiten bestehen können, ohne gerade an einem Quadrate „realisiert" zu sein, so daß ihre Untersuchung möglich ist, ohne daß speziell Quadrate dabei berücksichtigt werden. Analog gibt es Beschaffenheiten wirklicher Gegenstände, an denen uns in einem bestimmten Falle liegt, die auch an anderen wirklichen Gegenständen vorliegen und an diesen — vielleicht einfacher und bequemer — untersucht werden können, ohne Rücksicht auf den gerade interessierenden Fall, auf den sich die Ergebnisse der Untersuchung dann aber ohne weiteres übertragen. Auch hier kann ich sagen, daß die fraglichen Beschaffenheiten nebst den ihnen entsprechenden Gesetzen außerhalb — auch außerdem noch außerhalb — des gerade zu untersuchenden wirklichen Gegenstandes bestehen, und ihre Erforschung kann sogar in jeder Hinsicht „außerhalb" seiner, d. h. ohne jede Beachtung des gerade vorliegenden Falles stattfinden. Das hindert aber nicht, daß die fraglichen Beschaffenheiten und Gesetze Wirklichkeitsbeschaffenheiten und Wirklichkeitsgesetze sind. Wir brauchen für das Sein des Wirklichen kein anderes Sein anzunehmen, in welchem es verwurzelt und von dem es abhängig wäre: Die Wirklichkeit ist „absolut" und bedarf weder zu ihrem Sein noch zu ihrer Erkenntnis eines Außerwirklichen und insbesondere nicht eines „reinen Bewußtseins".

§ 3

Die Fadenscheinigkeit des kritischen Realismus. Überlegenheit der transzendentalen Haltung über ihn

Ist nun alles in Ordnung? Keineswegs. Der transzendentale Subjektivismus kann jetzt erst seine besten Argumente vorbringen. Es sind zugleich diejenigen, welche gerade die tieferen Denker immer wieder in eine gewisse Nähe des Kantianismus geführt haben und führen.

Der kritische Realismus, der sich im großen und ganzen mit der zuletzt geschilderten Lehre deckt, ist fadenscheinig. Man braucht nur, wie das ja auch

Digitized by Google

immer zu geschehen pflegt, auf die Methode zu argumentieren, um diese Fadenscheinigkeit zu sehen. Denn wäre alles so, wie wir es eben dargelegt haben, hätte also der kritische Realismus recht, so wäre unverständlich, daß wir uns zur Eruierung der reingegenständlichen Beschaffenheiten und Gesetze einer so vollkommen anderen Methode bedienen als zur Erforschung der Beschaffenheiten und Gesetze der Wirklichkeit: es könnte dann nur eine einzige wissenschaftliche Methode geben, die empirische. Denn Empirie ist die Methode der Wirklichkeitsforschung — die einzige; und wenn es nur Wirkliches gäbe, wäre sie die alleinige Forschungsmethode überhaupt.

Es gibt aber eine wissenschaftliche Methode, die sich zur empirischen kontradiktorisch verhält. Diese nicht-empirische Methode ist nicht etwa die deduktive oder speziell die axiomatische: denn ich kann auch aus empirisch gefundenen Prämissen deduzieren, wie ich andererseits auch nicht-empirisch gefundene Tatbestände zu Induktionen verwenden kann: die Begriffe „empirisch — nicht-empirisch" und „induktiv — deduktiv" kreuzen sich, womit nicht geleugnet wird, daß die Induktion im empirischen und die Deduktion im nicht-empirischen Gebiet die bedeutsamere Rolle spielt. Das Nicht-empirische ist das Apriorische. Deduktive Verfahrungsweisen kann auch der kritische Realist anerkennen, echte apriorische aber keinesfalls. Dennoch gibt es sie. Man schafft sie nicht dadurch aus der Welt, daß man sie kurzerhand auf analytische oder gar tautologische Sätze zurückführt*). Freilich kann man den bei Kant etwas unbestimmten Terminus „analytisches Urteil" so definieren, daß er echte apriorische Sachverhalte (die in sehr groben Umrissen Kants synthetischen Urteilen a priori entsprechen würden) mit umfaßt. Aber das dient nur zur Verwirrung. Man sollte unter tautologischen Sätzen nur solche verstehen, die eine echte Tautologie, also ein „idem per idem" enthalten: es ist wesentlich für sie, daß sie im Reiche der bloßen Begriffe bleiben können, ohne daß man auf die durch diese gemeinten Gegenstände oder die Sachen selbst (durch „Anschauung") zurück geht; sie sind darum blind gegen wahr und falsch, ja auch gegen sinnvoll und widersinnig. „Das reguläre Dekaeder ist ein reguläres Dekaeder " ist genau so gut ein tautologischer Satz wie „Das Dekaeder ist ein Dekaeder", während Sätze wie „Das reguläre Dekaeder ist regulär" oder „Das runde Viereck ist rund" (aber auch „Das Quadrat ist gleichseitig" — falls Quadrat nur definitorische Abbreviatur für gleichseitiges Rechteck oder dgl. ist) instruktive Beispiele für analytische Sätze abgeben. Denn diese sind am zweckmäßigsten als partiell-tautologische Sätze zu bestimmen. Dagegen sind die logischen Sätze, besser die logischen Sachverhalte nichts weniger als tautologisch und kaum je hat Kant so geirrt wie, als er sie für analytisch hielt — schon als Sachverhalte entfernen sie sich von ihnen und sind in Wahrheit (wie wohl zuerst Frege gesehen hat) Seinsbeziehungen, Seinsgesetzlichkeiten fundamentalster Art. Zugleich sind sie gewiß nicht empirisch gefunden — es ist fast trivial, darauf noch besonders hinzuweisen: da das empirische Verfahren, d. h. das Verfahren, das letzten Endes auf Wirklichkeitsfeststellungen abzielt, selber ein logisches ist und in seiner Durchdringung von Beobachtungen, Induktionen und Deduktionen überall Logisches voraussetzt, kann das Logische als solches keinesfalls selber empirisch gefunden sein: das Logische und mit ihm all' das viele, das — wie z. B. das Mathematische — mit ihm auf gleicher Stufe steht. Vielmehr ist all das im striktesten Gegensatz zu allem, um das sich Empirie bemüht, nicht-wirklich, ja nicht einmal im strengen Sinne individuell: es ist nichts *hic et nunc* Vorfindliches. Es gibt eine Schicht des objektiven Nichtwirklichen**) (das als Nichtwirkliches nicht erst

*) Wie dies neuerdings im Anschluß an Schlick (Erk-L., Berlin 1925²) gern geschieht. Vgl. Wissenschaftliche Weltauffassung (Der Wiener Kreis 1929).

**) Der Ausdruck von G. Frege in dem auch heute noch sehr lesenswerten (rein philosophischen) Vorwort seiner Grundgesetze der Arithmetik (S. XVIII). Von dort hat ihn auch B. Bauch übernommen und sachlich in seiner Weise weitergeführt.

Digitized by Google

durch ein Verfahren eruierbar ist, das grundlegende Seinsgesetze — nämlich die logischen — bereits als bestehend voraussetzt), an dem wir die für alle komplexere Erkenntnis und für jede Art Empirie maßgebenden Grundbeziehungen unmittelbar ablesen oder „erschauen" können.

Das ist freilich nicht im Sinne des Kantianismus gesprochen — es sei denn, wozu man ein Recht hat, daß man die Lehre vom reinen Bewußtsein für dessen wesentlichste Lehre hält. Denn die erhält allem Anschein nach durch diese Behauptungen eine neue Stütze, und es sieht aus, als wären wir um keinen Deut weiter gekommen. Wir brauchen nur wieder zu fragen, wo denn alles dieses Nichtwirkliche, das eine so außerordentliche Rolle zu spielen hat, sich vorfindet, um die beinahe selbstverständliche Antwort zu erhalten: im Bewußtsein. In der Tat: was käme, da die reale Außenwelt ja *per definitionem* wegfallen muß, sonst noch in Frage? Es scheint, daß jeder, der nicht platonisierender Phantastik anheimfallen will, keine andere Antwort geben darf. So sind wir aufs neue mitten in der Immanenzlehre. Alles Seiende — das Logische mit ihm und mit ihm auch das Wirkliche als Spezialfall des Seienden — ist, weil an die Region des Nichtwirklichen gebunden, Bewußtseiendes. Zum mindesten von dem Nichtwirklichen (und vollends von dem Unwirklichen als seinem Speziallfall) wird das vielen ohne weiteres einleuchten. Wenn ich mir jetzt Humes ehrwürdigen goldenen Berg vorstelle oder einen Centauren oder den gestiefelten Kater, so ist das alles, weil es nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist, „selbstverständlich" nur in meinem Geiste vorhanden und also in meinem Bewußtsein. Und das Grün der Wiese und das Blau des Meeres ist es aus demselben Grunde und heißt darum eine bloße „Empfindung".

Wir behaupten, daß diese Selbstverständlichkeit wie so viele andere ihresgleichen dringend der Kritik bedarf. Sie soll im folgenden geleistet werden. Jetzt nehmen wir ihr Resultat voraus und behaupten, daß die fragliche Meinung in der Tat auf einem Vorurteil beruht.

§ 4
Das Vorurteil der Immanenz*)

Dieses Vorurteil besteht in der bloßen Zweiteilung alles Seienden in Bewußtsein und reale Außenwelt, in der Aufteilung von allem, was ist oder — was dasselbe sagt — von allem, was etwas ist, also von allen „Etwassen" oder Gegenständen in solche, die im Bewußtsein als seine „Inhalte" (oder auch als „in" seinen Akten erfaßte Gegenstände) vorhanden sind, und solche, die der realen Außenwelt angehören. Oder in etwas anderer Wendung: wir halten es für ein Vorurteil anzunehmen, daß der große Schnitt, die große Mauer und Scheidewand, die primär alles Seiende trennt, zwischen Bewußtsein und realer Außenwelt gezogen werden muß.

Die Scheidewand besteht nur bei einer philosophisch naiven Betrachtung in dieser Weise, nämlich bei einer Betrachtung, die fertige kategoriale Kriterien und damit auch die Kriterien der Zugehörigkeit zur realen Außenwelt bereits voraussetzt — ganz gleich, ob diese Kriterien nun richtig sind oder falsch, ganz gleich auch, ob sie explizit als solche bewußt sind oder ob sie nur implizit verwendet werden. Der Physiker findet, daß das Grün der Wiese, das er sieht, in der realen Außenwelt nicht vorhanden ist, oder genauer: er stellt fest, daß es sich in der Welt, die er für wirklich oder real hält und von der er außerdem sicher zu wissen glaubt, daß sie die Welt seines Bewußtseins nicht ist — er stellt fest, daß sich das Grün in dieser Welt nicht findet. Und darum interessiert es ihn als Physiker nicht mehr, und wir brauchen es ihm nicht zu verübeln, wenn er es daraufhin kurzerhand dem Bewußtsein zuweist: er hat sogar in gewissem Sinne ein Recht dazu.

*) Vgl. zu diesem Abschnitt (und den folgenden) meinen Aufsatz: Die Überwindung des Subjektivismus in der Rehmke-Festschrift (Grundwissenschaft, Bd. VIII, Leipzig 1928).

Digitized by Google

Völlig anders hat der Philosoph vorzugehen. Für ihn ist es ja eine der dringlichsten Aufgaben, die im Leben und in der Wissenschaft naiv vorausgesetzten kategorialen Kriterien (wie hier von „Außenwelt", so auch von „wahr", „gut", „heilig", „schön" usw.) nachzuprüfen, und er kann dies nur, wenn er sie auf Grund prinzipieller Betrachtungen durch ein einwandfreies Verfahren, das sich vor jedem Vorurteil hüten muß, neu zu gewinnen sucht.

Der Philosoph soll keineswegs, wie oft gesagt wird, zu einem naiven „vorwissenschaftlichen" Standpunkt zurückkehren. Denn den hat es nie gegeben. Er soll sich im Gegenteil von den „Naivitäten" des wissenschaftlichen wie des vorwissenschaftlichen Standpunktes frei machen: er soll nur, das ist alles, die Dinge nicht fälschen — auch nicht auf Grund von Verkehrtheiten, die in die Wissenschaften mit eingehen und innerhalb ihrer, weil sie dort unschädlich sind, gerechtfertigt scheinen.

Es ist aber unzweifelhaft eine Fälschung, das Grün der Wiese dem Bewußtsein zuzurechnen und nicht der Wiese. Denn ich mag noch so sehr von der Nichtwirklichkeit und Unwirklichkeit dieses Grün überzeugt sein, so schwindet es darum doch nicht von der Wiese. Ich habe es ihr nicht bloß irriger Weise zugeordnet: Irrtümer verschwinden, sobald man sie eingesehen hat; sie spielen keine Rolle mehr für uns — außer in ihren Folgen aus der Zeit, in der wir noch nicht so klug waren, sie einzusehen. Das Grün aber bleibt aller Irrtumseinsicht zum Trotz da, wo es für uns war: an der Wiese oder allgemein gesprochen in der Außenwelt, wobei wir, wie üblich, unter Außenwelt nur einfach alles verstehen, was zur Welt des Bewußtseins kontradiktorisch ist — mit einer Einschränkung: wir denken bei dem „alles" nur an konkrete Gebilde und die ihnen allein zukommenden Teile; Zahlen z. B. gehören in gewisser Weise weder der Bewußtseinswelt zu noch der Außenwelt oder beiden (wie Dreiecke schlechthin weder den rechtnoch den schiefwinkligen zugehören oder beiden).

Nun kann man freilich das Bewußtsein und mit ihm die Außenwelt so definieren, daß das Grün zum Bewußtsein gehört. Ich kann auch den Tisch so definieren, daß Stühle und selbst Häuser und Berge zu den Tischen gerechnet werden müssen. Es fragt sich nur, ob durch solche Definitionen nicht die Tatsachen künstlich verwirrt werden. Ohne solche Verwirrung bleibt es dabei, daß etwas, das einer Wiese anhaftet, ebenso zur Außenwelt gehört wie diese Wiese selbst. Darf man sagen: es haftet ihr nicht in Wahrheit an, sondern nur scheinbar? Ja, wenn das heißen soll, daß es der wirklichen Wiese, der Wiese, sofern sie wirklich ist, oder dem Wirklichen an der Wiese nur anzuhaften scheint (indem es uns kraft der Wirklichkeitssuggestion des Wahrgenommenen*) selbst als wirklich vorkommt). Nein, wenn es heißen soll, daß das Grün der Wiese, sofern von deren Wirklichkeit abgesehen wird, nicht in Wahrheit anhaftet. Denn das wäre grundverkehrt, ja widersinnig. Sehen wir nämlich von der Wirklichkeit der Wiese ab, so bleibt doch in jedem Falle ihre Ausdehnung übrig; als ausgedehntes Gebilde müssen wir sie betrachten, sie oder vielmehr jeden einzelnen Grashalm auf ihr. Und wir kommen zu dem bekannten Satze, daß das Grün (wie alle Farben) stets an Ausgedehntem haftet — in unserem Falle haftet es eben dann an den „Grashalmen", an denen wir es vorfinden. Im übrigen gilt, daß das Grün nicht nur stets an Ausgedehntem haftet, sondern stets an ihm haften muß: ein Grün, das sich anders verhielte (nicht ausgedehnt wäre), kann es nicht geben, es wäre nicht mehr das, was wir Grün zu nennen pflegen, und wäre — nichts: der Versuch, es dennoch als ein Etwas zu fassen, führt auf Widersinn.

So genügt die einfache Tatsache, daß Farben stets und mit Notwendigkeit an räumlich Ausgedehntes gebunden sind, allein schon, um zu zeigen, daß sie der

*) Vgl. zu diesem Terminus meine Grundfragen der Wahrnehmungslehre 1929², S. 224ff., sowie O. Kraus' Einleitung zur Neuauflage von Brentanos Psychologie.

Digitized by Google

Außenwelt angehören und also nicht dem Bewußtsein: und sie sind zudem meist, wie hier, an Ausgedehntes gebunden, das fern vom Wahrnehmenden irgendwo in der Welt als gegeben vorliegt. Aber ist die Außenwelt nicht als solche real? Das wäre natürlich eine *petitio principii*; denn gerade das bestreiten wir. Natürlich ist wieder alles Definitionssache: viele werden mit dem Worte „Welt" die Realität unbedingt verbinden wollen. Aber darauf kommt es nicht an. Man rede dann etwa von „Außenhaftigkeit" oder welchen Ausdruck man immer sich wünscht. Die Hauptsache ist, daß man anerkennt, daß es Etwasse gibt, die einerseits nicht real sind, andererseits aber doch nicht in die Schicht oder das Gebiet gehören, in welchem Gefühle und Strebungen, Wünsche und Hoffnungen, Empfindungs-, Vorstellungs- und Denkakte aller Art sich vorfinden, d. h. nicht in die Schicht der Bewußtseinszustände und ihrer Veränderungen: der Bewußtseinszustände — oder, wie wir vielleicht (um das stark belastete Wort „Bewußtsein" zu vermeiden) besser sagen: bestimmter Zustände eines unselbständigen Etwas, das durch sie zu einem selbständigen und jedem von ihm selbst her wohlbekannten Ganzen ergänzt wird, das wir definitorisch aber doch in zureichender Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch das Ich (ein Ich) nennen dürfen („ich" lebe in den Zuständen der Bekümmertheit, der Hoffnung, des Denkens, Empfindens usw. oder ich habe sie)*).

Das Grün der Wiese oder, wenn man lieber will, etwa der graue Nachbildfleck, den ich an der Wand sehe, ist kein Zustand meines Ich: er mag durch die psychophysische Konstitution „meines" Ich bedingt sein und es mag darin die Erklärung seiner „Subjektivität" gesehen werden — mit Hoffnungs- und Denkakten und desgleichen mit Empfindungsakten steht er gewiß nicht auf einer Stufe. Er gehört nicht dem Ich zu (hier als Ich samt seinen Zuständen genommen), sondern dem Nicht-ich. Und er ist gewiß nicht real: er befindet sich in der „[hic et] nunc" bestehenden Welt individueller Gebilde nicht in Wahrheit, sondern, wie wir schon sagten, nur dem Anschein nach: der Zusammenhang zwischen dieser individuellen Welt und dem Fleck ist mir nur aufsuggeriert (vorgetäuscht).

Die Kategorien „außenhaft (= nichtichhaft) — ichhaft" und „wirklich — nichtwirklich" kreuzen sich.

§ 5
Die phänomenologische Betrachtungsweise

Es gibt zwei grundverschiedene Betrachtungsweisen:

Die erste ist isolierend auf das gerichtet, was sich dem Betrachtenden einfach darbietet, unter ausdrücklicher Ausschaltung der Frage nach dem Zusammenhang des Betrachteten mit der übrigen Welt und damit also mit dem Wirklichen.

Die zweite ist auf das gerichtet, was sich in der wirklichen Welt an Stelle dessen befindet, was sich dem Betrachtenden einfach darbietet.

Die zweite ist die empirische: sie setzt eine Reihe von kategorialen Kriterien als bestehend und in ihrer Bedeutung feststehend voraus. Die erste ist die phänomenologische: sie setzt solche Kriterien nicht voraus und ist überall da am Platze, wo diese erst gewonnen oder auch, wo — wie meist — schon verwendete auf ihre Berechtigung hin geprüft werden sollen. Von einem Zusammenhang des Betrachteten mit der Wirklichkeit darf hier nur insofern die Rede sein, als Urteile, die diesen Zusammenhang voraussetzen, sich immer leicht einschleichen und zurückgewiesen werden müssen.

Sehe ich eine vollkommen ebene Fläche, d. h. ein Etwas, das mir als vollkommen ebene Fläche erscheint, und werde ich gefragt, wie beschaffen „das" ist, was ich sehe, so darf ich im Sinne der empirischen Betrachtungsweise antworten: es (d. h. das Wirklichkeitsganze, das mir als eben erscheint) ist keine vollkommen ebene Fläche. Denn die Empirie hat festgestellt, daß es in der Wirklich-

*) Vgl. meine Grundfr. der Wahrn.-L. S. 96ff., bes. S. 113ff.

Digitized by Google

keit keine vollkommen ebenen Flächen gibt, so daß auch die fragliche Fläche keine solche sein kann.

Im Sinne der phänomenologischen Betrachtungsweise aber muß ich unbedingt auf dieselbe Frage erwidern: ich sehe eine vollkommen ebene Fläche.

Analog darf ich in unserem Falle im Sinne der phänomenologischen Betrachtungsweise nicht sagen: das Grün oder der Nachbildfleck findet sich in meinem Bewußtsein. Denn da findet sich beides nun einmal nicht — es sei denn, man deutet den Begriff des Bewußtseins in einer gekünstelten Weise um. Und ebensowenig wie im Bewußtsein ist es im Akt oder wird in einem Akte erfaßt, und es besteht auch nicht „von Gnaden des Aktes“*). Das ist eine besonders bedenkliche Ausdrucksweise: nicht etwa bloß, weil sie bildlich ist und damit die Gefahren aller bildlichen Reden teilt (wie verhängnisvoll waren sie doch schon immer in der Philosophie!), sondern weil sie direkt falsch ist und falsch bleibt, auch wenn man sie ihrer Bildlichkeit entkleidet. Denn dann bedeutet sie ja wohl, daß das Grün und dergleichen „durch“ den Akt besteht oder von ihm abhängig ist und nicht ohne ihn sein kann. Das ist aber eine böse Vermengung mit der empirischen Betrachtungsweise. Denn unmittelbar findet sich von einer Abhängigkeit vom Akt gar nichts vor. Auch wenn ich etwas unzweifelhaft Wirkliches vorstelle, also etwas, das bestimmt nicht „von Gnaden des Aktes“ besteht, ist die Situation nicht im mindesten anders. Richtig ist, daß die empirische Forschung gezeigt hat, daß das jeweils gesehene Grün nur durch „mich“, d. h. auf Grund von Dispositionen und Vorgängen in meiner psychophysischen Organisation zustande gekommen ist und folglich nunmehr besteht. Man kann auch sagen, daß es sich in „mir“ oder durch „mich“ konstituiert. Daß es durch mein Bewußtsein oder durch einen Akt dieses Bewußtseins besteht, läßt sich selbst vom empirischen Standpunkte nur sagen, wenn man in Erweiterung der üblichen Bedeutungen von Bewußtsein und Akt in sie Momente hineinnimmt, in denen letzten Endes doch wieder die kausale Verknüpfung mit der psychophysischen Organisation eine Rolle spielt. Aber am Akt selbst und am unmittelbaren Bewußtsein (als ihm zugehörig) finde ich nichts, das sich auch nur entfernt so deuten ließe, als sei beides oder eines von beiden etwas, wovon das Grün oder sonst ein unwirkliches Gebilde abhängig sei. Vielleicht beobachte ich, daß so eine Gebilde sich anders verhält als wirkliche Dinge, ich stelle etwa fest, daß das Nachbild sich bewegt, wenn ich meine Augen bewege. Dann konstatiere ich seine Abhängigkeit von — meinen Augen, aber gewiß nicht von meinem Bewußtsein und seinen Akten.

Richtig ist nur, daß Grün und Nachbild intentional „gegeben“ sind, d. h. daß sie für ein Ich vorhanden sind und zwar in ganz anderer Weise wie dessen Zustände und deren Veränderungen: sie werden nicht erlebt wie Hoffnung, Wunsch usw., wenn das Ich hoffend und wünschend ist, sondern ganz anders. Das, wodurch sie gegeben sind, darf ich einen intentionalen Akt nennen. Das Ich verhält sich intentional habend (hier speziell empfindend), wie es sich in anderen Fällen wünschend und hoffend verhält. Aber von einer Abhängigkeit vom Akt ist nicht die Rede. Die Wendung „durch den Akt“ scheint dagegen zu sprechen. Sie besagt aber nicht, daß das Grün durch den Akt ist, sondern vielmehr, daß es durch ihn gegeben ist.

Ja, im Grunde kann auch das noch mißdeutet und mit dem, was sich empirisch findet, vermengt werden: unmittelbar findet sich nur ein Grün vor, freilich als ein Grün, das mir „zum Bewußtsein kommt“ und insofern in einer gewissen Beziehung, wenn man will, in einem gewissen „Kontakt“ zu mir steht. Diese Beziehung (dieses Zum-Bewußtsein-kommen) ist der intentionale Akt. Das Grün kommt nicht eigentlich durch den Akt zum Bewußtsein, sondern das Zum-Bewußtsein-kommen ist selber der Akt.

*) Vgl. N. Hartmann, Grundz. einer Metaphysik der Erkenntnis 1925², S. 108.

Digitized by Google

Natürlich teilt das Grün dieses Moment des Zum-Bewußtsein-kommens der Möglichkeit nach mit allen Gegenständen. Alle möglichen Gegenstände können intentional gegeben sein — während die Ichzustände und ihre Veränderungen außerdem noch nicht-intentional, d. h. eben als Zuständlichkeiten des Ich viel unmittelbarer gegeben sein können und primär gegeben sein müssen. Erinnere ich mich aber seelischer Zuständlichkeiten oder stelle ich sie mir auch nur vor, so sind sie grundsätzlich in derselben Weise gegeben wie irgendein anderer nicht-psychischer Gegenstand: nämlich als etwas, das in die Schicht der während dieses Gegebenseins aktuellen Bewußtseinszustände und Bewußtseinsvorkommnisse nicht gehört.

Die sprachliche Bezeichnung ist hier wie so oft irreführend: dieselben Ausdrücke — „erleben", „haben", sogar „zum Bewußtsein kommen" — meinen total Verschiedenes. Ich „habe" oder „erlebe" die aktuelle Trauer und ich habe oder erlebe das Grün; besser ist (falls man nicht etwa Vorstellen sagen und dann das Wahrnehmen zum Vorstellen rechnen will) der von Meinong eingeführte Terminus „erfassen": es läßt sich nicht gut sagen, daß ich die Trauer „erfasse", wenn damit ihr aktuelles Erleben (d. h. der Zustand der Trauer) gemeint sein soll, während ich das Grün allerdings erfasse und nicht minder die Trauer, wenn ich sie mir (erinnernd oder sonstwie) vorstelle. Die aktuellen Zustände und Vorkommnisse müssen naturgemäß stets ebenso real sein wie das Ich selbst, dessen unselbständige Teile sie sind; die erfaßten Gebilde brauchen dies, wie schon unser Grün zeigt, keineswegs.

Etwas Gemeinsames hat das [intentional] Erfaßte und das aktuell als Zustand oder Teilmoment des Ichs Erlebte natürlich dennoch: eben das „zum Bewußtsein kommen", das bewußtseinsmäßige „Gehabtwerden", das zu einem (seiner selbst bewußten) Ich In-Beziehung stehen, das freilich in dem einen Falle ein unvergleichlich engeres ist als in dem anderen. Dennoch mag es die Veranlassung abgegeben haben, daß man sprachlich beides mit dem Ausdruck „im Bewußtsein sein" belegt hat: denn nur diese Gemeinsamkeit gibt dem Ausdruck einen klaren Sinn, während er sofort irreführend wirkt, wenn man ihn wörtlich nimmt. Tatsächlich hat er denn auch recht reichlich zu Irrtümern geführt und zu Theorien, die auf sie aufgebaut wurden. Die Immanenzlehre (in ihrem weitesten Umfang) ist von Anfang bis zu Ende nichts als eine solche durch die Unzulänglichkeit der Sprache bedingte Theorie.

Nicht minder wichtig ist dieses:

Nur wer den Ausdruck „im Bewußtsein", der eine immerhin beachtenswerte Tatsache in sehr roher Weise bezeichnet, wörtlich nimmt, kann glauben, daß die Scheidewand, die primär alles Seiende trennt, zwischen Bewußtsein und realer Außenwelt hindurchführt.

Der Bewußtseinsbegriff, der hier zugrunde liegt, faßt zwei *toto coelo* verschiedene Sachen zu einer sehr äußerlichen, ja ganz unmöglichen Einheit zusammen: das schlicht (zuständlich oder zustandsartig) Erlebte und das (intentional) Erfaßte.

Die Scheidewand, die primär (d. h. „vor" Aufrollung der Wirklichkeitsfrage, bei ihrer bewußten Ausschaltung) alles Seiende trennt, führt mitten hindurch durch das im naiv-wissenschaftlichen Sinne „Bewußtsein" Genannte und trennt zweierlei:

Erstens: „Bewußtsein" im Sinne der Ichzustände und Vorkommnisse am Ich, der Stimmungen, Gefühle, Strebungen, Empfindungen usw. — auch die intentionalen Akte gehören hierher.

Zweitens: „Bewußtsein" im Sinne des gegenständlich Erfaßten oder intentional Gegebenen: der intentionalen oder phänomenalen Sphäre*).

---

1) Die völlige Selbständigkeit der „phänomenalen Sphäre" habe ich in einer Schrift dieses Titels schon im Jahre 1912 (Halle, Niemeyer) hervorgehoben. Ich halte nicht alles in ihr, aber doch ihre wichtigsten Gedanken auch heute noch aufrecht.

Digitized by Google

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß das intentional Gegebene für uns eine andere Bedeutung hat als für die Scholastik und im Anschluß an sie für manche Heutige. Denn erstens ist der intentionale Gegenstand für uns gewiß nicht mental oder immanent, sondern es ist gerade unser vornehmstes Ziel, das genaue Gegenteil zu erweisen; zweitens ist er für uns auch nicht bloß intentional: das kann er ja gar nicht sein, da wir von der Wirklichkeitsfrage absehen. Der intentionale Gegenstand hat für uns zum Gegensatz nicht den wirklichen Gegenstand, sondern jeden nicht erfaßten Gegenstand, also den wirklichen Gegenstand nur, sofern er nicht von mir oder sonst jemand erfaßt (vorgestellt, wahrgenommen, gedacht) ist.

Von entscheidender Wichtigkeit ist es einzusehen, daß intentional Gegebenes jeder Art einfach durch die Tatsache seines Gegebenseins in einer anderen Schicht liegt, als es die der aktuell gegenwärtigen Ichvorkommnisse ist, und sich mit dieser weder tatsächlich verknüpft noch überhaupt verknüpfen kann. Das deutsche Wort „Vorstellen" drückt das nicht übel aus: ich stelle etwas, wenn ich es intentional erfasse, gleichsam „vor" mich hin — was freilich nur bei räumlichen und visuell gegebenen Gebilden wörtlich zu nehmen ist. In jedem Falle aber stelle ich es außer mich, außerhalb meines zur Zeit des Erfassens aktuellen Ich samt seinen Zuständen und Vorkommnissen und samt dem Erfassen selbst. Ich stelle es in die Zone des Nicht-Ich, besser noch: ich erlebe es als dort hingestellt, als dort stehend. Es gibt diese Zone und die Gegenstände in ihr gerieren sich, sobald sie nur eben vorgestellt (erfaßt) sind, für mich nicht anders als sich wirkliche Gegenstände auch gerieren: alle individuellen Gebilde stelle ich unmittelbar nicht anders vor, als ich sie vorstellen würde, wenn sie wirklich wären. Denn das Kriterium der Wirklichkeit ist lediglich als Zusammenhangsfaktor gegeben: ohne ihn (den wir beliebig aus- wie auch einschalten, von dem wir leicht absehen, den wir uns aber auch leicht hinzudenken können) bleibt im Gegebenen als solchem alles unverändert.

Wenn wir sagten, daß der intentionale Gegenstand nicht immanent ist, so können wir das noch dahin erweitern, daß wir überhaupt keine immanenten Gegenstände ankennen. Es gibt dergleichen nicht; wir stellen nicht über „Bilder" hinweg — Erkenntnisgebilde, wie sie N. Hartmann nennt — vor, sondern erfassen die Etwasse unmittelbar*). Die Einsicht in diesen Tatbestand scheint besondere Schwierigkeiten zu machen. Und doch ist er sehr einfach — es stehen ihm nur historisch und sprachlich bedingte Vorurteile entgegen. Um beim Grün der Wiese zu bleiben: nehme ich es wahr, so wird kaum jemand, der einigermaßen gelernt hat, das, was tatsächlich gegeben ist, vom Hinzugedachten zu unterscheiden, von einem solchen im Ich oder zwischen ihm und intentionaler Sphäre gelegenen Zwischengebilde fabeln; oder es gehört doch die ganze Gewöhnung des deutschen Philosophen an erkenntnistheoretische Konstruktionen und seine Ehrfurcht vor historisch überlieferten Meinungen dazu, dies dennoch zu tun.

Ist die Sachlage aber beim Vorstellen anders? Wenn ich jetzt die Augen schließe und die grüne Wiese nur vorstelle, so habe ich etwas vor mir, das ich auf Grund einer ganz äußerlichen Ähnlichkeit mit einer Abbildung (als etwas, das mir eine Sache zugänglich macht, auch wenn ich sie nicht wahrnehme) ein Bild nenne, das aber nichtsdetsoweniger die Sache selbst ist, d. h. die (vorher wahrgenommene) grüne Wiese. Und wenn das, was ich jetzt habe, unvollständiger und darum etwas anderes zu sein scheint als sie, so zeigt sich leicht, daß die Wiese in Wahrheit nur unvollständiger erfaßt (als etwas unvollständiger Zugängliches) vorliegt**). Es ist auch nicht richtig, was Höfler noch im Jahre 1922 behauptet hat***), daß in Kants berühmten vorgestellten 100 Talern das Prädikat „vorgestellt" modifi-

*) Er vertritt in seiner Metaphysik der Erkenntnis die Abbildtheroie auch heute noch. Vgl. meine Streitschrift „Bild und Erkenntnis" im philosophischen Anzeiger I (2. Halbb.) 1926, S. 299ff.

**) Vgl. meine Grundfragen S. 43ff. und 170ff.

***) Logik 1922², S. 187.

Digitized by Google

zierend gemeint sei. Das ist nicht der Fall: sie sind vielmehr durchaus 100 Taler; sie stehen keineswegs mit dem unechten Diamanten und der abgestumpften Pyramide auf gleicher Stufe, auch nicht mit gemalten 100 Talern (d. h. den in Gemäldeform vorliegenden, nicht ihrem Sujet), sondern sie sind 100 Taler selbst — daß ich sie nicht in reale Werte umsetzen kann, liegt nicht an ihren fehlenden Taler-Eigenschaften, sondern an ihrer Unwirklichkeit: der bloß vorgestellte Taler hat auch bloß vorgestellten Wert. Und wenn ich mir jetzt den alten Homer vorstelle, so stelle ich mir einen Menschen vor: einen Menschen mit Fleisch und Blut, auch wenn er niemals existiert hat.

Zur völligen Klarstellung des Verhältnisses des Intentionalen zum Wirklichen sei noch dieses hervorgehoben: es gibt, wie wir wissen, einerseits in der Sphäre des intentional Gegebenen Wirkliches und Nichtwirkliches, es gibt aber andererseits auch in der Sphäre des Wirklichen Intentionales und Nicht-intentionales.

Mit diesen Darlegungen glauben wir, soweit es in der Kürze eines Vortrags möglich ist, die Prinzipien und zugleich die einfachsten und grundlegendsten Ergebnisse eines das „Gegebene" analysierenden Verfahrens skizziert zu haben, das wir schon in seinen Ausgangspunkten als phänomenologische Betrachtungsweise bezeichnet hatten. Wir glauben ein Recht zu dieser Bezeichnung zu haben, weil es sich in ihr um vorempirische Feststellungen von Gegebenen handelt: die bekannten Beispiele, die für die Besonderheit des phänomenologischen Verfahrens angeführt zu werden pflegen, bewähren sich auch an unseren Voraussetzungen. Daß Blau dem Violett ähnlicher ist als dem Rot, ist ein Satz, der ohne alle Empirie (ohne Berücksichtigung der Zusammenhänge mit dem Wirklichen, an dem die Farben haften) gefunden und gesichert werden kann. Analog der Satz, daß jede Erinnerung ein aktuelles Erlebnis voraussetzt, auf das sie sich intentional bezieht usw. Als Gegenbeispiele mögen etwa die Sätze dienen: „Blau und Gelb, miteinander in bestimmter Weise gemischt, ergeben Grau" und „jede Erinnerung verblaßt mit der Zeit". Hier handelt es sich um Sachverhalte, für deren Erhärtung Wirklichkeitszusammenhänge und Beobachtungen an ihnen vorausgesetzt werden müssen, induktive Verallgemeinerungen und die ganze logische Gesetzmäßigkeit, ohne welche sie nicht möglich sind; dort um ein schlichtes „Erschauen" unmittelbar am Gegebenen selber vorliegender Beziehungen.

§ 6

Gegenstandsphänomenologie gegen Aktphänomenologie

Nicht immer ist die Phänomenologie in dieser einfachen Weise aufgefaßt und charakterisiert worden. Wollen wir die Eigenart unserer Auffassung durch ein einfaches und deutliches Schlagwort ausdrücken, so können wir sie am besten als Gegenstandsphänomenologie bezeichnen*).

Sie tritt damit in Gegensatz zur Phänomenologie der Husserlschen Richtung. Denn diese ist Akt- oder Erlebnisphänomenologie.

Man könnte den Unterschied dem Wortlaut nach einfach darin finden wollen, daß Gegenstandsphänomenologie eben Phänomenologie der erfaßten Gegenstände, Aktphänomenologie solche der erfassenden Akte ist. Etwas Ähnliches lesen wir bei Scheler, wenn er der Sachphänomenologie die Aktphänomenologie gegenüberstellt**). Die Sachphänomenologie soll es mit den Wesenheiten der in den Akten

*) Der Ausdruck „Gegenstandsphänomenologie" (statt etwa „Sachphänomenologie") wurde absichtlich wegen des Anklangs an Meinongs Gegenstandstheorie gewählt, die den Immanenzgedanken weit gründlicher überwunden hat als die Phänomenologie Husserlscher Richtung.

Zur Frage der Überwindung der Immanenz vergleiche man auch E. Mally „Über die Unabhängigkeit der Gegenstände vom Denken" (Zeitschrift für Philos. u. ph. Kr., Bd. 155, Leipzig 1914).

**) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Jahrb. für Ph. u. phän. Forschung, Bd. 1, S. 472.

Digitized by Google

gegebenen Sachgehalte zu tun haben, die Aktphänomenologie mit den Wesenheiten der Akte selbst, außerdem gilt es noch die Wesenszusammenhänge zwischen Akt- und Sachwesenheiten zu untersuchen.

Uns kommt es auf etwas anderes an: für uns würde Schelers Sachphänomenologie bereits zur Aktphänomenologie zu rechnen sein — wenigstens insofern, als für ihn Sachgehalte „in" Akten gegeben sein sollen. Denn das ist das Entscheidende. Für uns haben Aktphänomenologie und Gegenstandsphänomenologie wesentlich dasselbe Gebiet. Sie sind Unterschiede von Richtungen.

Die Aktphänomenologie ist zwar gewiß Phänomenologie der Akte, aber an den Akten interessieren sie die „in" ihnen erfaßten Gegenstände; sie sollen aus den Akten begriffen werden, denn in ihnen „konstituieren" sie sich*). Man weiß, daß Husserl in Weiterführung dieser Gedanken zuletzt beim transzendentalen Idealismus landet. Das reine Bewußtsein als Ort der Erlebnisse macht das Dasein der Gegenstände möglich, und eine absolut gesetzte Realität erscheint ihm so widersinnig wie ein rundes Viereck. Damit soll die reale Welt nicht in subjektiven Schein verwandelt werden. Aber zum Wesen der realen Welt gehört ihre Sinnhaftigkeit und damit das reine Bewußtsein als Feld der Sinngebung. Ohne solche Sinnhaftigkeit, ohne das reine Bewußtsein also, ist sie unselbständig und relativ**).

Die Gegenstandsphänomenologie negiert den Grundgedanken der Aktphänomenologie: Gegenstände bedürfen nicht der Akte, um zu sein, was sie sind, auch nicht der Akte eines reinen Bewußtseins. Vielmehr sind die Gegenstände und zwar gerade die Gegenstände, bei denen der Zusammenhang mit der wirklichen Welt unerörtert bleibt, einer unmittelbaren Analyse zugänglich. Nur wenn wir die Akte selbst (die ja als Etwasse natürlich Gegenstände sind) einer phänomenologischen Analyse unterwerfen, haben wir es mit Akten zu tun: dann aber treiben wir nicht minder Gegenstandsphänomenologie.

Von entscheidender Bedeutung für unsere Problemstellung ist nun, daß die Gegenstandsphänomenologie mit einer realistischen Weltansicht durchaus verträglich ist, während von der Aktphänomenologie nach dem Angeführten natürlich das Gegenteil gelten muß. Nach Husserl ist das reine oder absolute Bewußtsein das „Residuum der Weltvernichtung": sehe ich von der Wirklichkeit meines empirischen Ich ab sowie von meiner erfahrenen und erfahrbaren Umwelt, betrachte ich sie als gleichgültig, setze ich sie „in Klammern", so bleibt nach Husserl das reine Bewußtsein übrig, das also als solches die *conditio sine qua non* alles Seienden abgibt.

Wenn die gegenstandsphänomenologischen Thesen, wie wir sie oben entwickelt haben, richtig sind, muß sich durch solche „Ausschaltung der Daseinsthesis" ein anderes Resultat ergeben. Denn, wenn wir die Wirklichkeit der gesamten uns gegebenen Welt einschließlich unser selbst einklammern oder als gleichgültig betrachten, so kann das nur heißen, das alles Wirkliche von uns betrachtet wird, als ob es sich vom Nichtwirklichen nicht unterschiede, also selber unwirklich geworden wäre. Damit ist auch unser Bewußtsein unwirklich geworden. Aber in dieser ganzen Zone von Unwirklichkeit ist auch nicht die leiseste Spur von etwas anzutreffen, was als Abhängigkeit des intentional Gegebenen vom Bewußtsein und seinen Erlebnissen aufgefaßt werden könnte — ganz gleich, ob man dabei an ein „reines" Bewußtsein denkt oder nicht.

Ja, noch mehr: nach unseren früheren Ausführungen***) besteht nicht einmal bei intentional gegebenem Nichtwirklichen eine Abhängigkeit vom empirischen Bewußtsein. Wir erleben das Grün der Wiese in keiner Weise als etwas an unser

*) Vgl. z. B. schon Log. Unters., Bd. II, 2 S. 236.
**) Ideen z. e. r. Ph., Jahrbuch für Philos. u. phän. F., Bd. I, S. 93, 106f.
***) S. 75f.

Digitized by Google

Erleben und unser erlebendes Ich Gebundenes, sondern es steht vor uns wie etwas, das nichts, aber auch gar nichts mit uns zu tun hat — außer, daß wir darauf gerichtet sind, daß wir es vor uns haben oder wie immer die Wendungen lauten, in denen man versuchen kann, den nur erlebbaren Tatbestand auszudrücken, in dem sich niemals etwas von Abhängigkeit und damit a potiori von einem „sich Konstituieren" vorfindet.

Daß — selbstverständlich — auch wir das Bestehen einer Abhängigkeit und eines sich Konstituierens anerkennen, haben wir schon hervorgehoben: nur ist sie ganz gewiß keine Abhängigkeit vom Bewußtsein oder gar vom zugehörigen intentionalen Erlebnis, sondern vielmehr eine solche von dem psychophysischen Organismus, an den — wie die empirische Feststellung zeigt — Bewußtsein und Akt, bewußt erlebendes Ich und seine intentionalen Erlebnisse jeweils gebunden sind. Das Bewußtsein und seine Akte einerseits, das intentional Gegebene, soweit es Nicht-Wirkliches ist, andererseits, sind beide gemeinsam an das psychophysische Subjekt geknüpft und von ihm also gewiß abhängig, man darf aber diese Abhängigkeit nicht in eine solche vom erlebenden Subjekt und vom intentionalen Erlebnis umdeuten; denn eine solche findet sich nun einmal nicht vor, und wer, wie der Phänomenologe, nur am unmittelbar Vorfindlichen interessiert ist, darf sie dann eben auch nicht vorfinden.

Nur die in der heutigen Psychologie üblichen Vermengungen von Erlebnis- und intentionaler Sphäre einerseits und Subjekt im rein psychologischen und im psychophysischen Sinne andererseits machen es verständlich, daß diese im Grunde so überaus einfachen Dinge nicht klar erfaßt werden.

Verhängisvoll ist oft auch die Rede vom Gegebensein. „A ist gegeben" kann heißen:

Erstens: A ist in einer bestimmten Weise da oder vorhanden, „es gibt A".

Zweitens: A ist jemandem gegeben, d. h. ein vielleicht schon vorher vorhandenes und von diesem „Jemand" ganz unabhängig bestehendes A ist ihm zugänglich gemacht oder übermittelt. Sage ich: durch diesen Wegweiser ist die Richtung nach der Stadt Jena gegeben, so heißt das selbstverständlich nicht, daß es diese Richtung erst durch den Wegweiser gibt oder daß sie durch ihn vorhanden ist, sondern nur daß sie mir und anderen durch ihn übermittelt und zugänglich gemacht wird. In ganz derselben Weise sind wirkliche und nichtwirkliche Gebilde durch den Akt zugänglich gemacht und zwar dem, der das betreffende Akterlebnis gerade hat.

Dieses Zugänglichwerden oder diese Übermittelung des fraglichen Etwas an mich ist vom Akt abhängig oder geschieht (was, wie wir wissen, dasselbe sagt) dadurch, daß es mir zum Bewußtsein kommt. Nicht aber ist irgendein Etwas selbst vom Akt abhängig oder besteht gar „von seinen Gnaden".

Von Husserl gilt in verschärftem Maße das, was schon von denen gilt, die von einem Sein des Nichtwirklichen von Gnaden des Aktes reden. Denn bei ihm ist zuletzt alles, nicht bloß das Nichtwirkliche vom Akt abhängig oder richtiger von der Region der intentionalen Erlebnisse des reinen Bewußtsein, den „Noësen". Die Noësen sind für Husserl zugleich sinnverleihende Erlebnisse, nämlich sinnverleihend für die „hyletischen" Daten, so daß sich auf Grund ihrer die Noëmata ergeben, d. h. das Wahrgenommene, Erinnerte, Geurteilte — als unsere intentionalen Gegenstände*). Das Noëma (das noëmatische Korrelat) liegt „immanent" im Erlebnis, und wir müssen dieses befragen, wenn wir wissen wollen, wie das Noëma von ihm dargeboten wird. Wir sehen den blühenden Baum, wir sehen ihn auch noch nach vollzogener phänomenologischer Reduktion — womit eben jene „Einklammerung" der Wirklichkeit gemeint ist, von der wir schon sprachen und

*) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phän. Philos. Halle 1913, S. 182ff.

Digitized by Google

deren Wichtigkeit wir gewiß nicht verkennen. In der reduzierten Wahrnehmung (im phänomenologisch reinen Erlebnis) finden wir, als zu ihrem Wesen unaufhebbar gehörig, das Wahrgenommene als solches. Aber die Eigenschaften eines Wirklichen hat dieses Wahrgenommene nicht mehr: es „kann nicht abbrennen", „hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften". Der Baum selbst dagegen kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Er ist „nichts weniger als dieses Baumwahrgenommene als solches, das als Wahrnehmungssinn zur Wahrnehmung und unabtrennbar gehört"*).

Das müssen wir, wenn wir mit unseren Darlegungen im Rechte sind, in entscheidenden Punkten bestreiten.

Zwar den Worten, daß „das Baumwahrgenommene als solches", also das Noëma — in unserer Sprache der nicht wirkliche intentionale Gegenstand — unabtrennbar zur Wahrnehmung — zum intentionalen Erlebnis — gehört, läßt sich ein Sinn geben, mit dem auch wir einverstanden sein können. Nur entspricht er schwerlich der Meinung Husserls.

„Ein bestimmtes Etwas (A) gehört unabtrennbar zu einem anderen (B)" kann nämlich erstens heißen: es ist dem B lediglich unabtrennbar zugeordnet, so daß immer wenn B vorhanden ist, auch A vorhanden sein muß und zwar in einer durch die besondere Art der Zuordnung genauer bestimmten Weise. So kann man z. B. sagen, daß die Stadt Jena dem „Wegweiser nach Jena" unabtrennbar zugehört. Denn sie ist ihm nicht nur einfach zugeordnet, sondern diese Zuordnung ist auch eine unabtrennbare: abtrennbar wäre die analoge Zuordnung bei einer Wetterfahne, die irgendwo zufällig ebenfalls nach Jena weist. Denn offenbar bleibt die Wetterfahne nach wie vor das, was sie ist, nämlich eben eine Wetterfahne, auch wenn sie nicht mehr nach Jena zeigt. Der Wegweiser nach Jena aber, der nicht mehr nach Jena zeigt, hört damit auf Wegweiser nach Jena zu sein: es ist ja eben seine Funktion, besser gesagt sein eigentliches Charakteristikum, seine wesentlichste Eigenschaft, den Weg oder die Richtung nach Jena anzugeben. Daß ihm diese Eigenschaft künstlich beigelegt worden ist, tut für das hier allein in Frage kommende Problem nichts zur Sache.

„A gehört unabtrennbar zu B" kann aber zweitens auch heißen, daß A ein Teilmoment, ein unselbständiger Teil von B ist. So gehört die räumliche Gestalt zur räumlichen Größe, die räumliche Ausdehnung zur Farbe, die Richtung zur Bewegung usw. unabtrennbar hinzu und zwar immer in der Weise eines unselbständigen Moments. Das ist natürlich etwas ganz anderes. Es wird ja wohl niemand behaupten, daß es sich bei Stadt und Wegweiser ebenso verhalte: die Stadt Jena ist gewiß kein Teil des Wegweisers nach Jena, weder ein selbständiger noch gar ein unselbständiger. Nicht Jena, sondern das Gerichtetsein auf Jena, das Zeigen auf diese Stadt ist ein unselbständiger Teil (und zwar, was nur wegen einer möglichen Mißdeutung des Ausdrucks noch einmal hervorgehoben sei, ein künstlich geschaffener unselbständiger Teil) des Wegweisers nach Jena: es ist ein dem Wegweiser unmittelbar anhaftendes „Moment", analog wie die Ausdehnung ein der Farbe unmittelbar anhaftendes Moment ist.

Die Parallele zu unserem Falle ergibt sich sofort: daß der intentionale Gegenstand dem „zugehörigen" intentionalen Erlebnis zugehört und zwar unabtrennbar zugehört im Sinne der ersten der eben erörterten Bedeutungen dieses Wortes — wer möchte das bezweifeln? Jedes intentionale Erlebnis ist ja eben seinem Wesen nach auf einen Gegenstand gerichtet: es wäre ohne dieses Gerichtetsein (dieses Meinen, Erfassen oder wie sonst man es nennen will) offenbar nicht das, was es ist. Aber ebenso unbezweifelbar steht fest, daß die unabtrennbare Zugehörig-

*) a. a. O. S. 184.

Digitized by Google

keit in der zweiten und (da sich die erste auf sie zurückführen läßt) wichtigeren Bedeutung sich auf das Verhältnis von Gegenstand und intentionalem Erlebnis nicht anwenden läßt: sie führt da zu denselben Unmöglichkeiten wie bei ihrer Anwendung auf den Fall des Wegweisers. Der wahrgenommene Baum bleibt, auch wenn von seiner Wirklichkeit abgesehen wird, genau so „außerhalb" des Aktes (und jedes Erlebnisses überhaupt) wie die Stadt Jena außerhalb des fraglichen Wegweisers — wobei „außerhalb" nur heißt so viel wie „nicht Teil seiend von . . ." (oder auch: mit ihm zusammen kein Ganzes bildend), denn wir finden nun einmal bei unvoreingenommener Betrachtung nichts anderes vor.

Husserl ist dieser Auffassung so nahe gekommen, als es die stark neukantisch bestimmten Grundlagen seines Standpunktes nur irgend zuließen. Er nimmt grundsätzlich eine scharfe Kampfstellung ein gegen die Lehre vom mentalen oder immanenten Objekt (sowie die mit ihr verwandte Abbildtheorie)*), und ganz auf unserer Seite scheint er zu stehen, wenn man folgendes liest:

„Es liegt gar zu nahe zu sagen: Im Erlebnis gegeben sei die Intention mit ihrem intentionalen Objekt, das als solches ihr unabtrennbar zugehöre, also ihr selbst reell einwohne"**). Und dieses Naheliegende hält Husserl für falsch: nach seiner Ansicht wohnt das intentionale Objekt also dem Erlebnis nicht reell ein**). Streicht man in diesem letzten Satze das Wort „reell", so ergibt sich unsere eigene Meinung: das intentionale Objekt wohnt dem Erlebnis überhaupt nicht ein.

Leider ist Husserl zu diesem befreienden Radikalismus nicht vorgedrungen. Das intentionale Objekt wohnt nach ihm dem Erlebnis nur reell nicht ein. Aber was heißt das? Der Gegensatz zu „reell" ist doch wohl „intentional". Das intentionale Objekt soll also dem Erlebnis intentional einwohnen. Aber ist das nicht eine ganz unmögliche Behauptung? Hat man einmal wirklich mit Entschiedenheit mit der Lehre vom mentalen Objekt gebrochen, weiß man also, daß das intentionale Objekt nicht mental oder immanent zu fassen ist, so darf doch wohl von einem „Einwohnen" des intentionalen Objektes überhaupt nicht mehr die Rede sein. Ist die Intentionalität kontradiktorisch zur Immanenz (und schon der spätere Brentano faßte sie so auf***), so ist es inkonsequent, ja geradezu widersinnig, doch wieder eine intentionale Immanenz, ein „nicht reelles" dem Erlebnis Einwohnen des Gegenstandes anzunehmen.

Doch Husserl geht, wie wir wissen, noch weiter. Wird der intentionale Gegenstand erst einmal als etwas dem Erlebnis — im Sinne des „Einwohnens" — unab-

---

*) a. a. O. S. 185.

**) a. a. O. S. 186.

***) Vgl. dazu die oben angeführte Einleitung in die zweite Auflage von Brentanos Psychologie, Leipzig 1924, S. LXIV ff.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift bemerkt (1929, Heft 1, S. 133) gegen Kraus, Brentano habe seine ursprüngliche Lehre von der „mentalen Inexistenz" (Immanenz) des intentionalen Gegenstandes erst nach (und also wohl auf Grund des Einflusses von) dem Erscheinen von Husserls „Logischen Untersuchungen" aufgegeben. Das dürfte wohl Husserls eigener Meinung kaum entsprechen.[1]) Von einem direkten Einfluß Husserls auf Brentano darf schon deshalb nicht die Rede sein, weil feststeht, daß er die Logischen Untersuchungen nie gelesen hat. Im übrigen dürfen wir wohl der übereinstimmenden Aussage der letzten direkten Schüler Berntanos vertrauen, wenn sie behaupten, daß ihr Lehrer sich mit fortgesetzt zunehmender Entschiedenheit von der scholastischen Inexistenzlehre freigemacht habe. Mir selbst scheint der sicherste Beweis für Brentanos Originalität darin zu liegen, daß er den Bruch weit radikaler vollzog als Husserl. Nicht er, sondern Husserl ist in der Immanenzlehre steckengeblieben. Vgl. dazu die hier herangezogene Stelle bei Kraus.

1) Anmerkung des Herausgebers: Entspricht ihr auch in der Tat nicht, wie aus folgenden Sätzen eines Privatschreibens Husserls vom 15. III. 1929 hervorgeht: „Ich selbst habe nie auf eine Entdeckung der Intentionalität Anspruch gemacht und Brentano — nicht der Scholastik — die Entdeckung zugeschrieben. Brentano darum, weil er — das machte meines Erachtens die epochale Wendung — die Beziehung auf ein immanentes Objekt in die Psychologie als deskriptiven Grundcharakter der „psychischen Phänomene" einführte. Ausschließlich daran hielt ich mich." M. B.

Digitized by Google

trennbar Zugehöriges betrachtet, so liegt es nahe, beide als unabtrennbar miteinander zu einer Einheit verbunden aufzufassen, so daß der intentionale Gegenstand nunmehr in seinem Sein überhaupt auf das Erlebnis angewiesen ist. An und für sich brauchte man so noch nicht zu schließen: [räumliche] Ausdehnung ist ja gewiß der Farbe unabtrennbar zugehörig — ein unselbständiges Moment an der Farbe. Folgt daraus aber, daß Farbe und Ausdehnung eine phänomenologisch unzertrennliche Einheit bilden? Dann müßte Ausdehnung in jedem Falle notwendig an Farbe gebunden und in ihrem Sein auf sie angewiesen sein. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Ausdehnung ist nur, wenn sie an Farbe gebunden ist, ihr auch unabtrennbar zugehörig, sie kann aber auch an Qualitäten andere Art gebunden auftreten. So brauchte auch ein Gegenstand, der einem bestimmten Erlebnis einwohnend-unabtrennbar zugehört, darum allein noch nicht in seinem Sein auf dieses Erlebnis angewiesen zu sein. Selbst wenn man also zugestehen wollte, der intentionale Gegenstand sei einem bestimmten Erlebnis (im Sinne eines ihm einwohnenden und also unselbständigen Etwas) unabtrennbar zugehörig, würde daraus noch nicht folgen, daß dieser Gegenstand als solcher mit dem Erlebnis phänomenologisch unzertrennlich (etwa wie Raumgröße und Raumgestalt) verknüpft und also in seinem Sein auf es angewiesen sei.

§ 7

Weiteres zur Begründung der Gegenstandsphänomenologie: Die Schichtenunabhängigkeit

Husserl behauptet bekanntlich noch wesentlich mehr: nicht nur der bloß intentionale, sondern auch der reale Gegenstand und mit ihm die ganze Realität überhaupt ist für ihn wesensmäßig unselbständig und in seinem Sein auf das reine Bewußtsein und seine Erlebnisse angewiesen*).

Wir behaupten demgegenüber, daß nicht nur der reale, sondern bereits der intentionale Gegenstand, falls er nur so genommen wird, wie er sich unmittelbar gibt, nichts von einer Unselbständigkeit dem zugehörigen Erlebnis und überhaupt dem Bewußtsein gegenüber blicken läßt und sich in keiner Weise an dergleichen gebunden und in seinem Sein darauf angewiesen zeigt. Es ist dieser Gegenstand stets und unter allen Umständen als etwas gegeben, in dem phänomenologisch auch nicht die Spur von einer Beziehung zu dem sich auf ihn richtenden Erlebnis liegt oder gar von einer wesensmäßig unzertrennlichen Verbindung mit ihm, von einem „ihm Einwohnen", einer „Immanenz" oder wie immer man sich ausdrücken will.

Natürlich darf man die Betrachtungsweisen nicht miteinander vermengen: Kopf und Rumpf eines Menschen bilden gewiß empirisch, keineswegs aber phänomenologisch eine unzertrennliche Einheit. Ich bin, wenn ich mir z. B. den Kopf allein vorstelle und dabei von allen Wirklichkeitszusammenhängen absehe, nicht gegenständlich genötigt, den Rumpf mit vorzustellen. Die Vernichtung des einen der beiden vorgestellten Gebilde zieht nicht wesensmäßig**) die des anderen nach sich.

Noch ein Beispiel sei angeführt: es zeige die Gefahren, denen wir ausgesetzt sind, wenn wir den phänomenologischen Gesichtspunkt nicht wirklich festhalten.

Wir kehren wieder zu unserer Wiese zurück und beachten ihr für jeden Normalsichtigen faktisch vorfindliches Grün. Es ist bekanntlich an gewisse elektromagnetische Vorgänge gebunden. Besteht eine unzertrennliche Einheit dieser beiden Gebilde? Ist das Grün in seinem Sein auf das Bestehen der elektromagnetischen

*) a. a. O. S. 93f.

**) d. h. im Sinne einer unmittelbar im Gegebenen selbst vorfindlichen Notwendigkeit, nicht einer solchen, die erst auf Grund von Zusammenhängen mit nicht oder nicht vollständig gegebenen Tatsachen der wirklichen Welt (empirisch) erschlossen wird.

Digitized by Google

orgänge angewiesen? Offenbar: denn — im Gegensatz zum vorigen Beispiel — eht die Vernichtung der fraglichen physikalischen Geschehnisse mit Notwendigkeit ie Vernichtung des an der Wiese faktisch vorfindlichen Grün nach sich; es findet eine Einwirkung auf die Netzhaut und die Großhirnrinde mehr statt, so daß weder in intentionaler Akt noch das ihm zugeordnete („gekoppelte"*)) Grün entstehen ann.

So richtig das nun ist, so braucht doch kaum gesagt zu werden, daß es mit hänomenologischen Feststellungen gar nichts zu tun hat. Denn alles das ind ja Wirklichkeitszusammenhänge, in denen unser Wiesengrün sich natürlich on vornherein befindet und die doch gerade ausgeschaltet sein sollen. Im Grunde eht den Phänomenologen das Grün der Wiese rein als solches überhaupt nichts n — richtiger: es geht ihn nur so weit etwas an, als es auch halluziniert, geträumt der bloß vorgestellt sein könnte. Wiederholen wir an einem solchen Grün unser edankenexperiment, so stellt sich ein völlig anderes Ergebnis ein. Wir haben dann olgendermaßen vorzugehen: Wir stellen uns, soweit dies überhaupt der Sache nach öglich ist, irgendwie die fraglichen physikalischen Prozesse vor und im Zusammenang mit ihnen das zugehörige Grün. Schon die Tatsache, daß es nicht gelingt, die rozesse adäquat vorzustellen, während dies beim Grün sehr wohl möglich ist, eigt, daß hier keine phänomenologische Unzertrennlichkeit vorliegt. Das eine der orgestellten Gebilde (die physikalischen Prozesse), nicht genügend oder überhaupt icht oder auch als vernichtet vorgestellt, zieht die Vernichtung des anderen (des rün) in keiner Weise nach sich: ich kann mit größter Leichtigkeit das Grün isoiert vorstellen; die Vernichtung der vorgestellten physikalischen Vorgänge hat auch wenn sie etwa in der faktischen Wirklichkeit immer und auch für die bloße orstellung vorhanden sein müßten) auf das Bestehen des vorgestellten Grün nicht en mindesten Einfluß.

Völlig analog müssen wir vorgehen, wenn wir feststellen, ob intentionales Erebnis und zugehöriger Gegenstand im phänomenologischen Sinne unzertrennlich verbunden sind, so daß — wie Husserl meint — mit Recht von einer Unselbständigkeit dieses Gegenstandes in dem Sinne geredet werden könnte, daß sein ein auf das Erfaßtwerden (percipi) angewiesen ist, ja — wie gesagt wird — geradezu in ihm (nicht empirisch genommen) besteht**).

Wie in den vorigen Beispielen stellen wir uns auch hier den intentionalen Gegenstand einerseits, das zugehörige Erlebnis andererseits vor: völlig analog dem Vorstellen von Kopf und Rumpf und von physikalischem Vorgang und Grün. Wohlbemerkt: wir stellen uns nicht etwa bloß den Gegenstand allein vor, meinend, daß die Intention ihm sowieso anhafte; denn dann wäre die aus dringendstem sachlichen Interesse zu fordernde Analogie mit den anderen Fällen zerstört. Vielmehr kommt es gerade darauf an, daß wir beides, Gegenstand sowohl wie Erlebnis, in Verbundenheit miteinander vorstellen.

Wir gehen nun, um uns die eigene Position etwas zu erschweren, nicht wieder von der grünen Wiese aus, auch nicht von Husserls Baum, sondern von etwas, das real gar nicht vorhanden ist, sagen wir etwa von einem zweiten Mond, den ich mir gestern an einer genau bestimmten Stelle des Himmels neben dem realen Monde vorstellte. Heute nun stelle ich mich selber vor, wie ich mir gestern dieses sonderbare Gebilde vorstellte. Ich stelle also nicht nur den Gegenstand vor, sondern auch die Intention auf ihn — ich kann das „gestern" und „heute" als empirische Bedingungen weglassen, das Vorstellen eines real nicht vorhandenen, aber gleichwohl identisch bleibenden Gebildes einmal über das vorstellende Erlebnis hinweg, einmal unmittelbar bleibt bestehen. Das Gebilde bleibt unverändert bestehen,

*) Über diesen Ausdruck vgl. meine Grundfr. der Wahrn.-L. S. 156ff.
**) a. a. O. S. 206.

Digitized by Google

obwohl ich es in dem einen Falle in Verbundenheit mit dem darauf gerichteten Erlebnis vorstellen konnte, in dem anderen dagegen ohne dieses. Das Bestehen oder Nichtbestehen des intentionalen Erlebnisses ist also ohne Einfluß auf den entsprechenden Gegenstand. Sein Nichtbestehen bedeutet für den intentionalen Gegenstand keineswegs ebenfalls Nichtbestehen — wie dies bei echter phänomenologischer Unzertrennlichkeit der Fall sein müßte: der Gegenstand ist in seinem Bestehen nicht auf Intentionalität angewiesen — nicht einmal in diesem für unsere Auffassung scheinbar besonders ungünstigen Falle.

Natürlich bleibt gleichwohl richtig, was wir schon früher festgestellt hatten*): daß der intentionale Gegenstand [nicht überhaupt, sondern] für mich da ist, daß er mir „gegeben" im Sinne von vermittelt oder zugänglich gemacht ist, ist durch diese Betrachtungen nicht aufgehoben. Dieses Vermitteltsein ist gewiß vom Akt abhängig. Zerstöre ich den Akt, so ist für mich auch der Gegenstand nicht mehr da, aber mit diesem „Nicht-mehr-da-sein für mich" ist sein Sein an sich und als solches durchaus verträglich. Damit würde es sich nur dann anders verhalten, wenn am intentional gegebenen Gegenstande selbst etwas auffindbar wäre, das sich auch nur entfernt als ein Angewiesensein auf das zugehörige Erlebnis oder selbst bloß als eine Beziehung zu ihm, die mehr besagte als das Zum-Bewußtsein-kommen, ausdeuten ließe. Wir hoffen aufs neue gezeigt zu haben, daß davon keine Rede sein kann.

Vielmehr liegt der intentionale Gegenstand (sogar wenn er selbst ein Erlebnis ist) als „aktfremdes" Etwas stets und notwendig in einer anderen Schicht als das entsprechende Erlebnis, und beide Schichten sind durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt: hinsichtlich der Gegenstände und der sie erfassenden Akte besteht absolute „Schichtenunabhängigkeit".

Man wird der Schichtenunabhängigkeit am deutlichsten inne, wenn man sich die, wenn man will, merkwürdige Tatsache vergegenwärtigt, daß die eine der beiden Schichten wirklich sein kann, wenn die andere nicht wirklich ist. Die Erlebnisse (auch die intentionalen) eines wirklichen Wesens sind natürlich alle ebenso wirklich wie das Wesen selbst: seine Trauer, seine Freude, seine Hoffnungen können zwar „unecht" sein, d. h. nicht das, als was es sie selbst auffaßt — aber das betrifft nur die Ausdeutung; an der Wirklichkeit der Zustände eines wirklichen Ich läßt sich nur zweifeln, wenn an der Wirklichkeit dieses Ich selbst gezweifelt wird. Dagegen sind die intentionalen Gegenstände eines wirklichen Wesens gewiß oft genug unwirklich. Aber auch das Umgekehrte gilt: es ist durchaus sinnvoll, daß eine fingierte Person — z. B. eine Romanfigur — wirkliche Dinge wahrnimmt und vorstellt — indem man sie etwa durch die Straßen einer wirklichen Stadt gehen läßt usw. Es ist aber sinnwidrig anzunehmen, daß eine solche Person reale Erlebnisse haben könnte. —

Auch dieses sei noch bemerkt: man könnte denken, die Schichtenunabhängigkeit sei aufgehoben, wenn ich weiß, daß der Gegenstand von mir geschaffen, also bewußt fingiert ist: eben weil ich dies weiß, so sagt man vielleicht, ist doch seine Abhängigkeit von mir, sein Angewiesensein auf mein Ich und Bewußtsein ganz evident. Das ist der Fall unseres „zweiten Mondes" und also im Grunde schon erledigt. Doch sei noch hinzugefügt, daß für unsere Fragestellung primär nur die Abhängigkeit vom erfassenden Akt in Frage kommen kann. Die aber besteht offenbar nicht. Sekundär freilich tritt zu diesem Akt ein Wissen hinzu: ich weiß, daß ich das fragliche Ding selbst geschaffen habe. Und in diesem Sinne ist es von mir abhängig. Aber auch nur in diesem: und der ist ein vollkommen anderer, als der, welcher hier allein interessieren darf. Bilde ich mit meinen Händen einen neuen Gegenstand, so ist auch der von mir erschaffen, und also als erschaffener

*) Oben S. 76 und besonders S. 81.

Digitized by Google

von mir „abhängig", d. h. etwas ohne mich nicht Zustandegekommenes. Aber gewiß ist er nicht in seinem Sein auf Bewußtsein angewiesen, unselbständig und in diesem Sinne von mir abhängig. Genau in dem Sinne eines solchen handgeschaffenen Dinges aber ist auch das fingierte Mondgebilde von mir „abhängig". Es ist von mir geschaffen, aber darum — immer so genommen, wie es sich gibt — noch keineswegs in seinem Sein auf mein oder sonst ein — empirisches oder reines — Bewußtsein angewiesen. Von dem von meiner Hand geschaffenen Ding unterscheidet sich das fingierte Gebilde nur dadurch, daß sein Material, so wie es vorliegt, ein unwirkliches ist, während das des handgeschaffenen Dinges natürlich der Wirklichkeit angehört. Wer antworten wollte, das unwirkliche Material sei eben als solches subjektiv bedingt und also doch bewußtseinsabhängig, hätte das Wesentlichste unserer Darlegungen noch nicht verstanden. Denn wir bestreiten natürlich, daß das Unwirkliche sich unmittelbar als ein subjektiv Bedingtes gibt. Das ist erst eine sekundäre empirische Feststellung. Primär heißt „etwas ist unwirklich" nicht „es ist subjektiv bedingt", sondern „es ist an keiner zeitlichen (und eventuell auch räumlichen) Stelle vorhanden", obwohl es seiner Natur nach an einer solchen vorhanden sein könnte und vielleicht sogar (wie unser Mond) als an einer solchen vorhanden vorgestellt oder wahrgenommen wird. Daß die Unwirklichkeit immer subjektbedingt ist, ist eine empirische Feststellung und betrifft stets das psychophysische Subjekt.

§ 8

Motive der Aktphänomenologie

Wie kommt es nun, daß trotzalledem immer wieder das Bewußtsein — sei es als „reines", sei es als empirisches — für die Gegenstände und ihr Sein verantwortlich gemacht wird? Nur eine Antwort ist möglich: durch die Auffassung der Sphäre des intentional Gegebenen als einer Art von Bewußtsein — während sie doch, wie wir sahen, vom Bewußtsein im Sinne der Ichzustands- oder Erlebnissphäre *toto coelo* geschieden ist und überhaupt nur kraft einer Äquivokation in ihre Nähe gelangen konnte. Empirische Betrachtungen zeigten, daß das Wirkliche vielen und grundsätzlich allen erkennenden Wesen zugänglich ist, alles Nichtwirkliche dagegen primär nur denen, die es intentional haben. So wurde es den es jeweils erfassenden Erlebnissphären und speziell den Akten zugeordnet, die sich auf es richteten. Am schlimmsten aber war, daß die Akte mit den Gegenständen, auf die sie sich richteten (und zwar nicht nur den unwirklichen), ohne genügende sachliche Fundierung zu einer Einheit zusammengefaßt wurden. So hatte man sich ein Ganzes geschaffen, das auf der einen Seite aus dem echten Erlebnis, auf der anderen aus dem Gegenstande gebildet war und das nun *in toto* intentionales Erlebnis oder Akt genannt wurde.

Durch Analyse dieser Scheinganzheiten, durch anscheinende Aktanalyse also, glaubte man grundsätzliche Einsichten in Gegenstandsbeziehungen und Gegenstandsgesetze zu gewinnen und — hat sie auch tatsächlich gewonnen. Aber nur, weil man das für Teilgebilde an Akten hielt, was in Wahrheit von vornherein als gegenständlich gegeben vorlag. In der Tat sind viele der bedeutsamsten Leistungen Husserls schon in den logischen Untersuchungen (wie über die idealen Einheiten, die unselbständigen Gegenstände usw.) reine Gegenstandsanalysen, ja vielleicht sogar die meisten — sofern Aktanalysen in unserem Sinne ja auch als Gegenstandsanalysen zu gelten haben.

Welche Irrtümer noch hinzutraten, um schließlich das Märchen vom reinen Bewußtsein zu erzeugen, habe ich an einer anderen Stelle dargelegt*). Der wesent-

*) Grundfr. der Wahrn.-L. München 1929², S. 368ff. Zugleich sei auf die in allem Wesentlichen mit der von mir an dieser Stelle gegebenen Kritik Husserls übereinstimmenden Untersuchungen O. Janssens hingewiesen. (Vorstudien z. Metaphysik, I, S. 48ff.)

Digitized by Google

lichste dieser Irrtümer ist die Mißdeutung der Intention als Interpretation, als Auffassung und Sinngebung „hyletischer Daten", die es nicht gibt und deren Annahme, wie schon Kraus*) hervorgehoben hat, lediglich einen Rückfall in die Lehre vom immanenten Objekt bedeutet und zugleich die verfehlte Abschattungslehre Husserls hervorgerufen hat, die in Wahrheit eine empirische Theorie ist und mit Phänomenologie nichts zu tun hat**).

§ 9

Gegenstandsphänomenologie als Kategorienlehre. — Gegen und für den Realismus

Befreit man sich von allen diesen Irrtümern, so gelangt man von der Akt- oder, wie wir vielleicht besser sagen, der Erlebnisphänomenologie von selbst zur Gegenstandsphänomenologie. Sie ist dann sehr einfach zu bestimmen als die Beschreibung und Analyse alles intentional Gegebenen unter Ausschaltung aller Wirklichkeitszusammenhänge — unter Abstraktion von ihnen. Mit dieser Ausschaltung muß dann aber völlig Ernst gemacht werden.

Ich sehe den blühenden Baum. Nun schalte ich die Wirklichkeit aus. Bleibt dann — die hergebrachte Bedeutung dieses Wortes vorausgesetzt — der „Baum" noch ein Baum? Gewiß nicht. Und zwar auch nicht ein „Baum" in Anführungsstrichen. Denn von einem Baume spreche ich sinnvoll nur, wenn ich ein Ding meine, das die mir aus Wirklichkeitsfeststellungen bekannten Baumeigenschaften hat. Dergleichen soll ja aber ausgeschaltet sein. Folglich habe ich nichts anderes vor mir als ein kontingentes Konglomerat von unselbständigen Teilen oder, wenn man lieber will, von „Beschaffenheiten", die freilich, wie sie sich überhaupt nicht anders darstellen können, sich stets untereinander zu selbständigen Teilen ergänzen müssen.

Solche kontingenten Konglomerate gehen aber den Phänomenologen nichts an — denn sie sind, so wie sie da gerade vorliegen, offenbar wiederum Wirklichkeitszusammenhänge: in dem, was wir Kontingenzen nennen, verbirgt sich noch immer der frühere Wirklichkeitszusammenhang. Und der ist jetzt gleichgültig. Wir können den Teilen des ehemaligen Baumes eine ganz andere Anordnung geben. So bleibt zuletzt nichts anderes von dem Baume übrig, als ein Inbegriff von Beschaffenheiten, deren Anordnung völlig willkürlich ist. Dennoch sind es eben die Beschaffenheiten, „in" denen uns auch der wirkliche Baum gegeben ist — wobei das „in" aber nur bedeutet, daß sie sofort zu solchen Beschaffenheiten des Baumes werden können, aus denen man, wenn man ihnen nicht nur ihre ursprüngliche Anordnung sondern auch ihren sonstigen Zusammenhang mit der Wirklichkeit zurückgibt, Beschaffenheiten des wirklichen Baumes eruieren kann.

Was vom Baume gilt, gilt allgemein. Aus der ganzen uns gegebenen Welt des Seienden, können wir ihre immer (und in immer neuen Kombinationen und Modifikationen) wiederkehrenden Grundbeschaffenheiten isolieren und isoliert untersuchen, um ihre [Sekundär-]Beschaffenheiten und Gesetzmäßigkeiten festzustellen.

Methodisch ist dabei von allergrößter Wichtigkeit, daß naturgemäß, da es sich ja nicht um Wirklichkeitsfeststellungen handelt, auch die Methoden der Wirklichkeitsfeststellung, d. h. die empirischen Methoden hier nicht in Frage kommen. Die „Gesetzlichkeiten" der fraglichen Grundbeschaffenheiten, einfacher gesagt: die für sie charakteristischen Sachverhalte können (ja müssen) ohne solche Methoden aufgefunden, d. h. unmittelbar erschaut werden.

*) a. a. O. S. LXVIII.

**) Vgl. Grundfragen d. W.-L. S. 378ff. Es sei bei dieser Gelegenheit noch ein Versehen korrigiert, das sich in den eben zitierten Ausführungen findet: S. 379 Zeile 6 v. u., S. 383, Zeile 7 v. u. ist zu lesen „hyletisch-noëtisch" statt „noëtisch".

Digitized by Google

Noch fehlt ein Name für unsere Grundbeschaffenheiten. Es sei vorgeschlagen, sie mit Erweiterung und vielleicht auch einer gewissen Modifikation des ja sowieso nicht festumgrenzten Kategorienbegriffes „Kategorien" zu nennen: denn von dem, was man so zu nennen gewohnt ist, fällt mindestens ein sehr wesentlicher Teil unter sie. Man sieht: die Phänomenologie — die Gegenstandsphänomenologie — wird auf diese Weise zur Kategorienlehre. Vor allem gibt sie dieser uralten Disziplin die Methode*).

Auch die allgemeinsten Gesetze, die es gibt, die fundamentalen Gegenstandsgesetze, die Gesetze des Etwas schlechthin, des von aller Wirklichkeit isolierten Etwas, sind kategoriale Gesetze und phänomenologisch auffindbar. Unter den fundamentalen Gegenstandsgesetzen sind die Grundgesetze der Logik die wichtigsten. Auch sie setzen Wirkliches in keiner Weise voraus, auch sie müssen darum unmittelbar evident zu machen sein.

Damit kehren wir zu unserem ursprünglichen Problem zurück.

Der kritische Realismus kann — so sahen wir**) — das Problem des Logischen — im weitesten Sinne — nicht bewältigen. Er kennt allein Wirkliches. Alles Wirkliche ist nur empirisch, d. h. mit den logischen Methoden der Erfahrungswissenschaften zu eruieren. Diese Methoden werden also ihrerseits vorausgesetzt: sie sind nicht wieder empirisch sicherzustellen. Aber da es — für Induktion wie Deduktion — nur Empirisches, d. h. nur das mit den Methoden der Wirklichkeitsfeststellung Festzustellende gibt, so gibt es für den kritischen Realismus keinen Weg, die logische und überhaupt die allgemeine Gegenstands- oder Seinsgesetzlichkeit sicherzustellen — es sei denn, er bemerkt den Zirkel nicht, dem er sich sonst ausliefert. Daher die allgemeine Zurückwendung zum transzendentalen Subjektivismus — sei es auch in einer sich als Phänomenologie gerierenden Lehre vom reinen Bewußtsein.

Die Gegenstandsphänomenologie eröffnet eine einfache Möglichkeit, in der Sicherstellung der logischen und gegenständlichen Grundvoraussetzungen aller Wirklichkeitsforschung ohne das transzendentale Bewußtsein und seine Wirrnisse auszukommen.

Jedes Wirkliche ist vor allem einmal ein Etwas, ein Seiendes schlechthin. Die allgemeinen Gesetze des Seienden, der Etwasse überhaupt, gelten also *eo ipso* auch vom Wirklichen — aus demselben Grunde, aus welchem die allgemeinen Vogelbeschaffenheiten auch Sperlingsbeschaffenheiten sind und die Vogelgesetze auch für die Sperlinge gelten. Die allgemeinen Seinsgesetze, einschließlich der logischen Gesetzlichkeit, lassen sich aber auf nicht empirischem Wege auffinden und sicherstellen. Also können wir dem Zirkel des kritischen Realismus entgehen. Die logischen und allgemeinen Seinsgesetze können phänomenologisch, d. h. ohne irgendwelche Voraussetzungen über Wirkliches als solches, eruiert und sichergestellt werden. Und man kann sie, wenn man empirische Einsichten gewinnen will, ohne Scheu verwenden: sie setzen keineswegs etwas voraus, was vom empirischen Verfahren erst ergründet wird.

„Die Wirklichkeit ist absolut und bedarf weder zu ihrem Sein noch zu ihrer Erkenntnis eines Außerwirklichen". Mit dieser These hatten wir den realistischen Standpunkt kurz skizziert. Wir sahen, daß sie falsch ist. Die Wirklichkeit bedarf, um erkannt zu werden, sicherlich des Nicht-Wirklichen — wenn dieses Nichtwirkliche auch gewiß nicht das reine Bewußtsein ist. Denn die alle

*) In einer den Ausführungen des Textes verwandten Weise behandelt L. Hartmanns Schrift „Sind Naturgesetze veränderlich?" (Halle, Niemeyer 1926) Grundfragen der Kategorienlehre.
Ich selbst habe ähnliche Gedanken schon 1918 im Vorwort meiner Wahrnehmungslehre entwickelt, ja zum Teil schon 1916 in den Kantstudien (Bd. 21: Das Recht der Phänomenologie).

**) Oben S. 71 ff.

Digitized by Google

Wirklichkeitserkenntnis leitenden Gesetze sind nur dann für ihren Zweck zu verwenden, wenn sie bereits im Nichtwirklichen fundiert sind.

Wie aber steht es mit dem Sein des Wirklichen? Bedarf die Wirklichkeit, um zu sein, ebenfalls des Nichtwirklichen — wie dies Husserl und jeder transzendentale und empirische Subjektivismus behauptet?

Offenbar ist diese Behauptung durch keine unsere Darlegungen nahegelegt. Nur die Anwendung logischer Methoden auf das Wirkliche stand in Frage, nur sie war ohne das Reich des Nichtwirklichen nicht sicherzustellen; keineswegs aber das Wirkliche selbst. Im Gegenteil: sind die kategorialen Gesetze wahr und die logischen Methoden richtig, so werden wir berechtigt sein, den Ergebnissen ihrer Anwendung zu trauen, wenn wir von ihnen bei der ganzen ungeteilten Fülle des Seins, das wir vorfinden, Gebrauch machen. Mit anderen Worten: wir dürfen dann alle empirischen Feststellungen nicht nur als provisorisch und relativ hinnehmen, sondern — vorausgesetzt nur, daß sie in voller Strenge durchgeführt sind — als endgültig und absolut. Zeigte nun schon die phänomenologische Betrachtung, daß das intentional Gegebene als solches vom erfassenden Bewußtsein unabhängig besteht, so fügt die empirische hinzu, daß einiges von diesem so Gegebenen im kategorialen Sinne wirklich ist, d. h. weil an individuelle Seins-Stellen gebunden auch dann besteht, wenn es nicht durch einen intentionalen Akt vermittelt wird, daß unter diesem Wirklichen sich auch die einzelnen psychophysischen Subjekte befinden und endlich, daß es eine andere „Abhängigkeit vom Subjekt" nicht gibt und geben kann als die vom psychophysischen. Es gibt nur Wirkliches nebst dem einigem von diesem Wirklichen intentional Zugeordneten — das aber ist die These des Realismus.

Digitized by Google

Hermann Noack, Geschichte und System der Philosophie

Untersuchungen über die Begründbarkeit ihrer Einheit im kritisch-idealistischen Begriff der Systematik selbst (Hamburg 1928)

von Herbert Marcuse (Freiburg)

Noacks Buch nimmt vom Standpunkt des kritischen Idealismus her ein Problem auf, das zu den zentralen Problemen der Philosophie seit Hegel gehört: die Geschichtlichkeit der Philosophie. „Gehört" die Geschichtlichkeit vielleicht so zur Philosophie, daß die „individuell-geschichtliche Gestalt" den „übergeschichtlichen Gehalt" bedroht? Wie verhalten sich geschichtliche Gestalt und übergeschichtlicher Gehalt zueinander? (S. 13). Seit den Forschungen Diltheys über den „Aufbau der geschichtlichen Welt" ist es nicht mehr möglich, die Dimension der Geschichtlichkeit als peripher für die Philosophie beiseitezuschieben, — ebensowenig wie es angeht, bei einer Soziologie der jeweiligen philosophischen Situationen stehenzubleiben — mit der über das eigentliche Problem noch nicht das geringste ausgesagt ist, ja die es noch gar nicht zu Gesicht bekommen hat. Noack faßt das Problem von vornherein tiefer: er sieht auch, daß es ein ziemlich naiver „metaphysischer Dualismus" wäre, die Frage nach der Geschichtlichkeit der Philosophie als eine Frage nach dem „Zusammenhang zweier Welten, der zeitlosen und der zeitlichen" zu fassen (118). Und er will die Diskussion der Problematik weiterführen, indem er die metaphysische Frage durch die „transzendentalkritische" ersetzt: wie ist die systematische Einheit und Totalität der Philosophie als Einheit der Mannigfaltigkeit autonomer Sinngebiete möglich?

Es muß zunächst offen bleiben, ob die transzendentalkritische Methode überhaupt ein angemessener Zugang zu der Dimension der Geschichtlichkeit ist. Wir unterstellen einmal Noacks Problemansatz als eine dem Gegenstand der Untersuchung gemäße Methodik und sehen zu, wie von ihm aus sich das Problem darstellt:

Welcher Begriff von Philosophie ist hier undiskutiert zugrunde gelegt und wie bestimmt er die ganze Untersuchung?

„Möglichkeitsgrund philosophischer Wissenschaftlichkeit" ist die „Idee eines allgemeinen Systems der Probleme (bzw. der entsprechenden „Methoden" oder sinngebenden Formen)" (27), und zwar als „offenes System gestellter und überhaupt möglicher Probleme" und Methoden, in das jede Methode aufzunehmen ist, die sich als „rein und autonom" erweist (31) — wobei Methode immer gemäß der transzendental-idealistischen Einstellung „Sinngebung" bedeutet: jeder autonomen Methode entspricht ein autonomes „Sinngebiet", das von ihr „gegeben", konstituiert, „gesetzt" ist. Die Philosophie hat die Synthesis, die „totale Einheit über der totalen Mannigfaltigkeit" an sich autonomer Methoden" zu vollziehen, die Synthesis nicht

Digitized by Google

etwa nur der Methoden der spezifisch philosophischen Sinngebiete, sondern aller autonomen „geistigen Sonderbetätigungen". Die „Synthesis wird die besondere Aufgabe der Philosophie als ihr systematisches Problem", zugleich damit hat die Philosophie die „Grenzschwierigkeiten der Methoden" zu entscheiden, sie wird „Wissenschaft von den Grenzen" (35f. nach Görland, an den sich Noack hier anschließt).

Philosophie hat also „kein eigenes Gebiet": ihre Systematik ist in der Totalität der einzelnen Sinngebiete „immanent", sie „hat die letzte Einheit in der Verfassung aller Gebiete . . ., die nicht mehr für „ein" Gebiet, und sei es das allgemeinste, gelten darf" (55). Philosophie ist „nur so viel, so weit und so tief . . ., wie die Gesamtheit der Sinngebiete und jedes einzelne von ihnen" (126), sie kann der „Inbegriff des methodischen Gewissens aller Wissenschaften genannt werden" (75).

Schon aus dieser kurzen Zusammenstellung wird deutlich geworden sein, wie sich bereits bei der Grundlegung der Philosophie die Problematik abdrängt auf Fragen der Methodik, der Sinngebungen und ihrer möglichen systematischen Einheit, — eine Abdrängung, die zwar im Zuge jeder transzendental-idealistischen Blickrichtung liegt, aber bei Noack noch besonders überspitzt erscheint. Wir werden zu fragen haben, ob nicht dieser Begriff der Philosophie die „Lösung" des Problems der Geschichtlichkeit schon in bestimmter Weise vorwegnimmt, wollen aber zunächst zusehen, wie dieses Problem sich von Noacks Ansatz der Philosophie und ihrer Systematik aus darstellt.

Noack entwirft es am Problem der Einheit der philosophischen Gegenständlichkeit gegenüber der Vielheit „derselben" Gegenständlichkeit in den „vielen Richtungen geistiger Sonderbetätigungen in den Wissenschaften, im Schaffen der Kunst, in den Verrichtungen der Wirtschaft, des Staates, in Erziehung und Bildung und im religiösen Leben" (35). Faktum ist die „Differenziertheit des Erlebens", in der z. B. zunächst nicht der Mensch qua Mensch, sondern einmal als juristische Person, einmal als Wirtschaftssubjekt, einmal als ethische Individualität usw. gegeben ist — oder vielmehr je als solcher Gegenstand eines autonomen Sinngebietes und einer autonomen Methodik wird (juristische, national-ökonomische, ethische Gesetzlichkeit). Für die Philosophie nun ist der Mensch nicht als dieser und als solcher . . . Objekt, sondern als Mensch überhaupt, als die komplexe, konkrete Gegenständlichkeit „Mensch". Und Noack fragt nun: wie ist die Erfahrung dieser komplexen konkreten Gegenständlichkeit überhaupt möglich?

Damit hat schon eine entscheidende Problemverschiebung stattgefunden. Das Schwergewicht der Untersuchung fällt auf das Verhältnis dieses einheitlichen philosophischen Gegenstandes zu der Vielheit „desselben" Gegenstandes in den Sinngebungen der außerphilosophischen „geistigen Betätigungen", und von vornherein wird die Geschichtlichkeit in der Dimension dieser Vielheit oder in ihrem Verhältnis zu der einen philosophischen Gegenständlichkeit gesucht — während es noch gar nicht ausgemacht ist und zumindest als Frage hätte aufgeworfen werden müssen, ob nicht gerade die spezifisch philosophische Gegenständlichkeit als solche, ihrem Sein nach, geschichtlich ist oder in der Geschichtlichkeit gründet. Aber wir wollen auch hiervon noch absehen und Noack bei der Beantwortung seiner Frage folgen.

Diese Einheit ist das Werk einer Synthesis, der spezifisch philosophischen Synthesis: sie wird durch ein „prinzipiell eindeutiges Zusammenwirken" der die Wirklichkeit dieses einheitlichen Gegenstandes allererst „bestimmenden" Methoden vollzogen (36). Und die Aufklärung der Art und Weise dieser Synthesis bildet das Hauptstück des Noackschen Buches. Sie gründet in einer „wechselseitigen Anweisung der Methoden aufeinander", die sich nach dem Prinzip der „auxiliaren Kontinuität" (Görland) aufheben in dem hegelschen Doppelsinne des Hinaufhebens

Digitized by Google

und Aufbewahrens. Damit eine solche Synthesis in der Kontinuität an sich völlig differenter und autonomer Methoden (wie es die der Einzelwissenschaften gegenüber der systematischen Philosophie sind) möglich ist, müssen diese Methoden doch „homogen" sein, und dies sind sie nach Noack durch die Kategorien. Die Kategorien sind die „Garanten der Homogenietät" (48), in ihnen liegt der letzte Grund der Möglichkeit der philosophischen Synthesis und der durch sie konstituierten einheitlichen philosophischen Gegenständlichkeit. Wir wollen die weiteren Ausführungen Noacks hierüber nicht behandeln. Die Kategorientafel Kants gibt ihm die Möglichkeit an die Hand, die Homogenität der einzelnen Sinngebiete in der Abwandlung der verschiedenen Kategorien je nach der spezifischen Dimension dieser Sinngebiete zu begreifen; wir werden noch sehen, wie hierdurch auch die Dimension der Geschichtlichkeit als ein besonderes „Sinngebiet" mit spezifisch abgewandelten Kategorien in die homogene systematische Totalität eingeordnet wird. — Wir halten fest: die Kategorien als Garanten der Homogenität und damit indirekt auch als Garanten der spezifischen Einheit und Totalität der philosophischen Gegenständlichkeit und der sie konstituierenden Synthesis sind der Scheitelpunkt der Untersuchung, über den nicht hinausgegangen wird; — sie werden nicht weiter diskutiert. Noack sagt: „sie liegen aller transzendentalen Kritik notwendig zugrunde" (48). Das ist bei einer Untersuchung, die den „kritisch-idealistischen Begriff der Systematik" als Boden ansetzt, nicht zu verwundern und dieses Recht kann nicht bestritten werden. Wohl aber ist zu fragen, ob eine solche transzendentale Behandlung des Problems die eigentliche Dimension der Geschichtlichkeit überhaupt in den Blick bekommt. Wir sind nach diesen Andeutungen in der Lage, an die schon eingangs zum Leitfaden der Kritik gemachte Frage näher heranzugehen.

Nach der Position des kritischen Idealismus sind die Kategorien als die eigentliche Leistung des transzendentalen Bewußtseins als solche jedenfalls von vornherein über die Problematik der Geschichtlichkeit hinausgehoben — weshalb Noack auch von seiner Position aus ein Recht hat, sie als „notwendig zugrunde zu legen". Das transzendentale Bewußtsein ist seinem Wesen nach „übergeschichtlich", so sehr, daß gerade diese „Übergeschichtlichkeit" allererst seine transzendentale Leistung möglich macht. Und wenn gesagt wird: wie jede Gegenständlichkeit, so wird auch die Geschichtlichkeit als Sinngebiet erst durch dies Bewußtsein konstituiert und als Erfahrung überhaupt zugänglich gemacht, so ist dieser Begriff der Konstitution, wie ihn der kritische Idealismus verwendet, gerade der schärfste Ausdruck dafür, daß eben das transzendentale Bewußtsein selbst, als das Konstituierende, seiner transzendentalen Leistung nach dem Konstituierten wesensmäßig vorgeordnet ist, also auch seiner Mächtigkeit völlig enthoben ist. Ganz abgesehen davon, ob Geschichtlichkeit überhaupt als Gegenständlichkeit in dem Sinne angesprochen werden kann, daß sie den anderen Gegenständlichkeiten als konstituierten Sinngebieten gleichgeordnet wäre. Vielleicht ist Geschichtlichkeit ihrem gegenständlichen Sein nach so, daß Begriffe wie Sinngebung und Sinngebiet hier versagen müssen.

Ist aber einmal das transzendentale Bewußtsein als eine solche letzte konstituierende Dimension angesetzt, so liegt es nahe, das Problem der Geschichtlichkeit so anzugreifen, daß man die Geschichtlichkeit als ein spezifisches Sinngebiet neben den anderen Sinngebieten sich durch eine spezifische Erfahrung konstituieren läßt und daß man dann diese spezifische geschichtliche Erfahrung durch die Abwandlung der Kategorien hindurch in die transzendentale Einheit aller Erfahrung einordnet. Alles andere ist dann nur noch eine Frage der Methodik: der Abgrenzung der eigenständigen Methode dieses spezifischen Sinngebietes und der homogenen Einordnung in die Gesamtheit aller Methoden.

Digitized by Google

Dieses spezifisch neue Sinngebiet der Geschichtlichkeit nennt Noack die „Idiomatik". Sie wird durch Begriffe wie Weltanschauung, Persönlichkeit, Typus, Kultur, Individualität, Gestaltung usw. vorgreifend umrissen — alles Begriffe, die in die anderen Hauptgebiete der Philosophie, die logischen und ethischen Sinngebiete, ihrem Wesen nach nicht unterzubringen sind. Und die Einheit dieses idiomatischen Sinngebietes wird durch den Begriff des „Stils" bezeichnet, als den Ausdruck seiner spezifischen Wahrheit: die einmalige, geschichtliche Gestaltung eines Sachgehaltes. Die Einordnung dieses idiomatischen Sinngebietes in die übergreifende Einheit wird wie bei den anderen Hauptgebieten (dem ethischen und theoretisch-logischen) auf dem Wege der Abwandlung der Kategorien durch die Zeitanschauung vollzogen: „Wieder ist es ein Zeitsinn, der das neue Hauptgebiet scharf und deutlich von den übrigen unterscheidet und allen Kategorien erst ihre spezifische Bedeutung verleiht" (156f.). Während das ethische Sinngebiet durch den Zeitsinn der Zukünftigkeit, das logisch-theoretische durch den der Vergangenheit bestimmt wird, so „herrscht im idiomatischen Sinngefüge der Gegenwartssinn der Zeit" (157).

Der hier verwandte Begriff der Zeit überhaupt und der Vorgang der Abwandlung der Kategorien durch den jeweiligen Zeitsinn hindurch bleibt dunkel. Noack sagt, daß der Zeitsinn sowohl von der „immanenten", „existenziellen" oder Erlebnis-Zeit, als auch von der natürlichen Zeit unterschieden werden muß, — man kann also dann wohl nur an den transzendentalen Begriff der Zeitlichkeit denken. Dazu paßt aber wieder schlecht die Rede von dem Zeitsinn als dem „sinnlichen Analogon des Folgeverhältnisses in einem Sinngefüge". Die Grundbegriffe eines bestimmten Sinngebietes „gehen" durch die Beziehung der überregionalen Kategorien auf die jeweilige Zeitanschauung „hervor" (158) — dabei scheint an den Zeitbegriff des kantischen Schematismus gedacht, der ja aber nicht mehr mit der transzendentalen Zeitlichkeit und noch weniger mit der Zeit als apriorischer Anschauungsform ohne weiteres identifiziert werden kann. — Aber ganz abgesehen von diesen Unklarheiten an einer zentralen Stelle: das Ansetzen des Gegenwartssinnes als des herrschenden Zeitsinnes im idiomatischen Gebiet bleibt eine bloße Behauptung, der sich mit mindestens dem gleichen Recht die Behauptung der beiden anderen Zeitsinne als herrschend entgegenstellen ließe.

In der transzendentalen Durchführung des gestellten Problems selbst zeigt sich der Mangel des undiskutiert vorangestellten Begriffs der philosophischen Systematik als einer auf der homogenen Totalität aller in sich autonomen Methoden gegründeten Einheit der „Sinngebung" (ein Begriff, wie er nicht ohne weiteres schon mit dem Ansatz des kritischen Idealismus gegeben ist, obwohl Noack dies anzunehmen scheint). Die so verstandene Systematik wird zum methodischen Zwang, alle Gegenständlichkeit, ja schon jedes Problem, in diese Totalität einzuordnen, — und wo bei dieser Einordnung die Seinsart der betreffenden Gegenständlichkeit, die Weise der Gegebenheit des betreffenden Problems überhaupt geprüft wird, steht solche Prüfung von vornherein schon unter dem Blickzwang der Systematik*).

---

*) Anmerkung des Herausgebers: Noack konzipiert mit seiner „Idiomatik" eine Sonderdisziplin, die meines Erachtens jenseits aller Transzendentalphilosophie ihren Sinn behält: eine Sonderdisziplin, die unter anderem das, was sonst als geschichtliche Bedingung jeweiliger philosophischer Erkenntnis nur in deren Rücken liegt, vor den erkennenden Blick bringt. So zwar, daß geschichtlich bedingte Philosophie und sie bedingender Standpunkt ein einheitliches Gegenstandsgebiet bilden, innerhalb dessen die gesetzlichen Zuordnungen zwischen Geschichtlichkeit und philosophischer Erkenntnis erforscht werden können.

„Unter dem Blickzwang der Systematik" steht nun allerdings, welche Art Sein man diesem Gegenstandsgebiet zubilligen will. Nicht im mindesten ist aber die Konzeption einer Idiomatik an den transzendentalphilosophischen Standpunkt notwendig gebunden. Es scheint mir im Gegenteil, daß diese neue Wissenschaft zu ihrer vollen Bedeutung sich erst auf realistischem Erkenntnisstandpunkte

Digitized by Google

Von hier aus ist auch der Versuch Noacks bestimmt, den Zusammenhang mit Heideggers Forschungen in „Sein und Zeit" herzustellen. Noack sagt ausdrücklich, daß damit keine grundlegende Auseinandersetzung gegeben sein kann, weil eine solche eine „nicht unerhebliche Umgestaltung" seiner Schrift zur Folge gehabt hätte (66). Das ist allerdings richtig. Denn die Dimension, in der Heidegger das Problem der Geschichtlichkeit ansetzt, ist eine so total andere und, wie Noack selbst bemerkt, die „Voraussetzungen des kritischen Idealismus" so tief angehende, daß schon die im Sinne des kritischen Idealismus vorgenommene Problemstellung Noacks fragwürdig werden muß. Aber hierauf einzugehen, wäre Noack gegenüber ein Unrecht, dessen Arbeit ja schon vor dem Erscheinen von „Sein und Zeit" abgeschlossen vorlag. Doch der Zusammenhang und die Art, wie einer der Grundbegriffe Heideggers bei Noack zur Sprache kommt, muß kurz betrachtet werden, weil sie die oben behauptete vorgängige Systematisierung unter dem Zwang des eigenen Systembegriffs schlagend beleuchtet.

Noack führt Heideggers Begriff des Daseins, der Existenz, in dem „Zwei Dimensionen der Systematik" (!) überschriebenen Kapitel ein (66). Er stellt ihn zusammen mit Kierkegaards Begriff des Selbst, das sich je zu sich selbst verhält und in der Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, vom Zeitlichen und Ewigen steht (Noacks Interpretation dieser Synthese als der von Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit verfehlt den Boden dieser Kierkegaardschen Bestimmungen völlig — es ist dieselbe Richtung des Verfehlens, die wir gleich auch bei der Interpretation Heideggers kennenlernen werden). Aus den mit diesen Begriffen neu erschlossenen Dimensionen des Seins „ergibt sich die Möglichkeit, Stufen der Reflektiertheit zu unterscheiden und diese in eine systematische Ordnung zu bringen (!), welche in einer ganz anderen Dimension liegen als jene Systemfolge der Erfahrungs-Gebiete, von der bisher die Rede war" (67). Auch in dieser Dimension sollen einander fundierende Schichten unterschieden werden, nur daß diese Fundierung hier nicht nach dem Prinzip der auxiliaren Kontinuität, sondern der „sich steigernden Reflektiertheit des polar-transzendenten Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Selbstheit des Verhaltens" erfolgt (68). — Für die von Heidegger mit Dasein und Existenz gemeinten Weisen des Seins sind nun solche Stufen der Reflektiertheit alles andere als charakteristisch, so wenig, daß diese Begriffe vielmehr nur im Gegenzug gegen den gerade vom kritischen Idealismus nach Kant zum obersten Leitbegriff gemachten Begriff des Bewußtseins und der „Reflektiertheit" verständlich werden. Noack sieht auch richtig, daß erst „in dieser Dimension das echte Problem der Geschichte zu stellen ist". Aber was wird nun bei Noack aus dieser neuen Dimension? Sie wird unter dem Zwange der transzendentalen und idealistisch-systematischen Problemstellung zu einer „Richtung des Bewußtseins". Das eine Bewußtsein „richtet" sich einmal auf die Sinngebiete, idealen Sachverhalte, symbolischen Formen, und das anderemal auf das eigene existenzielle Verhalten: „Erfahrungsrichtungen, Verhaltungsweisen oder „Methoden". So schnell ist das was bei Heidegger eine Weise des Seins selbst, und zwar die Weise des menschlichen Da-Seins in der ganzen Fülle seiner Konkretion bedeutet, zu einer Weise des Bewußtseins, ja zu einer „Methode" geworden! Der „Tendenz" des Bewußtseins zur „Objektivierung" auf die idealen Sachverhalte hin „korrespondiert" eine Tendenz der Subjektivierung, des „Subjekt-werden im Sinne eines Selbst" (69).

---

wird entfalten können: als Wissenschaft von geschichtlichen Standpunkten und Perspektiven, die von der Erkenntnis nicht gemacht, sondern vorgefunden und eingenommen werden (vgl. Philos. Hefte 1930, Heft 1, S. 46). Und gerade wegen dieser prinzipiellen Ablösbarkeit des Noackschen Begriffs einer Idiomatik von den transzendentalphilosophischen Voraussetzungen seines Buches erweist sich Idiomatik als Überwindung des Historismus — ein Ziel, dem offenbar der innerste Wille des ganzen Buches gilt. M. B.

Digitized by Google

Damit ist aber nicht nur der eigentliche Sinn des Heideggerschen Fragens mißdeutet, es ist auch dem Problem der Geschichtlichkeit, das bei Heidegger aus der existenzialen Analytik des Daseins in der ganzen Bedrohlichkeit und Verpflichtung eines echten Problems aufwuchs, seine eigene Schärfe völlig genommen. Es ist nicht gesehen, daß dieses Problem, von seiner echten Dimension aus ergriffen, wie sie Heidegger entworfen hat, die Voraussetzungen der von Noack skizzierten Systematik selbst sprengen oder zumindest fragwürdig machen muß.

Digitized by Google

Der phänomenologische Idealismus, die phänomenologische Methode und die Hermeneutik

im Anschluß an

Theodor Celms: „Der phänomenologische Idealismus Husserls"

(Sonderdruck aus Acta universitatis Latviensis XIX 1928) Riga 1928, 190 Seiten, RM. 6,— (zu beziehen aus Lettland, Riga, Postfach 188)

von Maximilian Beck (Berlin)

1.

Diese bisher zweifellos beste Darstellung von Husserls Philosophie vereinigt gewissenhafteste Exaktheit mit der Klarheit und Durchsichtigkeit eines Schulbuchs. Die Bedeutung dieser Leistung einem so diffizilen und so leicht mißzuverstehenden Gedankensystem gegenüber wie es das Husserls ist, kann nicht hoch genug bewertet werden. — Eben mit dieser leicht übersichtlichen Darstellung schafft sich Celms aber zugleich den Boden, auf dem eine fruchtbare Kritik möglich wird: sofern jetzt die inneren Widersprüche des dargestellten Systems deutlich ans Licht treten. Insbesondere kann nun die Frage, ob der Idealismus Husserls die notwendige Folge phänomenologischer Methode sei, unzweideutig verneint werden.

Dies bedeutet letzten Endes eine reinliche Scheidung der ursprünglichen Anfänge der Phänomenologie zu wirklich voraussetzungsloser Fundierung der Philosophie — ihre Scheidung von dem Verfall der Schule Husserls und seiner selbst ins traditionelle Fahrwasser eben jener doktrinären Behauptungen, denen ein Ende machen zu können, einst die Hoffnung der Phänomenologie gewesen war. Celms zeigt, daß dieser Verfall nicht im Wesen der Phänomenologie selbst gründe, daß also die unzulänglichen Resultate der faktischen Phänomenologie kein Einwand sind gegen das phänomenologische Prinzip. Da sich aber Celms' Kritik nur auf den Nachweis des Widerspruchs zwischen Phänomenologie als strenger Wissenschaft, so wie Husserl selbst sie versteht, und zwischen seinem Idealismus beschränkt, liegt es ihr fern, die von Husserl selbst gegebene Bestimmung der Phänomenologie anzugreifen. Und in Übereinstimmung mit dieser Bestimmung erklärt Celms auch jede Entscheidung für Realismus oder Idealismus als prinzipiell unphänomenologisch.

Im Anschluß daran wäre einiges zu sagen.

2.

Celms' Kritik setzt zu spät ein. Die Gleichsetzung von Intentionalität und Bewußtsein beanstandet er nicht, übersieht also, daß schon die bloße „Gegebenheit" der Hyle Bewußtsein voraussetzt, Bewußtsein nicht im Sinne eines Meinens, sondern Bewußtsein vor aller Intentionalität. Dieses Bewußtsein ist „Erfassen" in einer Bedeutung, die von intentionaler Sinnbeseelung wesentlich verschieden ist. Die eigentliche Transzendenz des bewußt Gegegebenen setzt also schon vor aller

Digitized by Google

Intentionalität an und ist daher auch durch keinerlei phänomenologische Reduktion außer Kraft zu setzen. —

Eine Methode — also auch die phänomenologische — kann richtig und fruchtbar angewandt werden, ohne daß man noch im Stande wäre, das Wesen dieser Methode selbst zu definieren. Was wir alle — Husserl selbst mit inbegriffen — mit Gewißheit von der phänomenologischen Methode wissen und wollen, ist einzig dies: zu den letzten, absolut festen, selbst voraussetzungslosen und vortheoretischen Fundamenten möglicher Theorien vorzudringen, vorzudringen zu dem, woran überhaupt sinnvoller Weise gar nicht gezweifelt werden kann. Es ist aber schon eine doktrinäre Interpretation dieser Methode, wenn man in besonders akzentuierter Weise oder gar ausschließlich das transzendente Sein des Bewußtseinsgegenstandes für bezweifelbar erklärt und nun — dementsprechend — das Wesen phänomenologischer Methode in die Urteilsenthaltung über Sein oder Nichtsein eines dem Bewußtsein Transzendenten setzt. Vielleicht ist diese cartesianische Zuspitzung auf den erkenntnistheoretischen Zweifel selbst nur eine durchaus uneinsichtige Doktrin! Vielleicht gehört die Transzendenz des „im" Bewußtsein Gegebenen selbst derart mit zum einsichtigen Wesen des Bewußtseins, daß, wer sie ausschaltet oder reduziert, gerade eben nicht Phänomenologie des Bewußtseins treibt, sondern — schon auf Grund purer Doktrin — ein Letztes, Ursprünglichstes, Selbstgewissestes theoretisch vergewaltigt. Womit — hier — nicht mehr gesagt sein soll, als daß Phänomenologie als Methode des Vordringens zu den letzten, festen, selbstgewissen Fundamenten möglicher Theorien nicht nur mit Husserls Idealismus nicht identisch ist. Sondern daß Phänomenologie als jene Methode sogar das Gegenteil des Idealismus — die realistische Transzendenz — nicht nur als theoretische Möglichkeit eventuell zulassen, sondern als positives Urphänomen in sich begreifen könnte!

Wie sehr die Interpretation der Phänomenologie im Anschluß an Descartes erst ganz nachträglich in die Phänomenologie hineingetragen ist, dürfte schon aus einer kurzen geschichtlichen Besinnung über deren Ursprünge deutlich werden.

Husserl kommt von Franz Brentano her. Dieser aber glaubte sich nur einer Art empiristischer und positivistischer Methode zu bedienen, als er zu jenen Aufstellungen gelangte, die, von Husserl übernommen und weiterentwickelt, für die Phänomenologie grundlegend wurden. Leitend war hier nur das Prinzip einer voraussetzungslosen, sozusagen absoluten Erfahrung, in der einfach festzustellen wäre, was ist.

Gleichzeitig aber mit Husserls Anfängen und ursprünglich ohne seinen Einfluß gelangte man auch in München — im Schülerkreise von Theodor Lipps — mit Hilfe analogen Forschungsprinzips zu analogen Resultaten. Wenn Husserl seine ersten Anhänger in diesem Kreise fand, dann deshalb, weil er in seinen „Logischen Untersuchungen" ausgesprochen hatte, was den Angehörigen dieses Kreises schon auf der Zunge lag. Zweifellos ist es paradox, daß an den Logischen Untersuchungen von den Schülern des Psychologisten Theodor Lipps gerade die Überwindung des Psychologismus am entschiedensten begrüßt wurde. Verständlich wird dies nur, wenn man berücksichtigt, daß auch das Forschungsprinzip von Theodor Lipps kein anderes war als dieses: in unmittelbarer Erfahrung (er meinte, es wäre Introspektion) feststellen, was ist. Daß man in solcher Erfahrung auch etwas antreffen könnte, was nicht psychisch sei, war allerdings etwas, was Lipps selbst nicht mehr recht begriff. Indem Lipps seine Schüler aber angehalten hatte, sich unbeirrt nur an unmittelbar Feststellbares zu halten, hatte er selbst sie in den Stand gesetzt, vor allem die Eigenständigkeit der logischen Sphäre zu entdecken: also den Psychologismus zu überwinden. Es ist aber zu beachten, daß Theodor Lipps selbst mit seinem Forschungsprinzip nur die Bahnen einer alten Tradition weiterzuschreiten glaubte, nämlich die des englischen Empirismus (David Hume!).

Digitized by Google

Behält man einerseits im Auge, daß die phänomenologische Forschungsmethode historisch — in Franz Brentano und Theodor Lipps — letztlich auf eine Art rigoros gewordenen Empirismus und Positivismus zurückgeht, dann dürfte auch andererseits verständlich werden, warum man genötigt war, diese Ursprünge zu verleugnen resp. umzudeuten: der traditionelle Empirismus und Positivismus kennt kein anderes Sein als das der realen Faktizität. Die Phänomenologie aber gelangte zur Sicht und Anerkennung eines auch nicht faktischen und nicht realen Seins. Sie gelangte also wieder dorthin, wovon radikale Abkehr für den Empirismus als Richtung neuzeitlicher Philosophie geradezu programmatisch gewesen war.

Gleichzeitig aber entdeckte die Phänomenologie auch die Seinskorrelation zwischen Aktnoese und Aktnoema. Statt nun jene Wieder- und diese Erstentdeckung als Resultate einer voraussetzungslosen Erfahrung vorerst einfach hinzunehmen und alles Weitere den deutenden Theorien zu überlassen, fand sich Husserl, durch sie selbst stutzig gemacht, zur Rechtfertigung der Methode, die zu derart befremdlichen Resultaten führte, aufgerufen. Er bestimmte nun — und das war das sehr Verhängnisvolle — das Wesen seiner Methode aus deren bedeutsamsten Resultaten. D. h.: Er engte vorzeitig den Sinn der phänomenologischen Methode ein, indem er sie — im Hinblick auf das wiederentdeckte nicht faktische Sein und in Entgegensetzung zum Naturalismus — als „eidetisch", und — in Hinblick auf die Noesen-Noemakorrelation — als „immanentes Bewußtsein" bestimmte, d. i. als ein Bewußtsein, dessen Was sich restlos im Bewußtsein selbst (ursprünglich nur:) ausweise, (schließlich aber) konstituiere; so daß die Frage nach der Transzendenz oder Nichttranszendenz des bewußt Gehabten prinzipiell unphänomenologisch wäre. Wurde dabei aber außerdem auch noch Bewußtsein dem psychischen Erlebnisstrome gleichgesetzt, so war der cogitatio die cartesianische Vorzugsstellung hinsichtlich unmittelbarster Erkenntnis eingeräumt und die Verquickung der Dualität res cogitans und res extensa mit der Dualität prinzipieller Immanenz und Transzendenz vollzogen. Die absolute Erfahrung als Prinzip phänomenologischer Forschung war umgebogen in immanente Erfahrung*).

Immer wieder muß betont werden: Wenn Phänomenologie wirklich und wahrhaftig nichts sein will als voraussetzungslose Erfahrung des unmittelbar Selbstgewissen, dann ist es schon durch und durch von doktrinären Voraussetzungen diktiertes Dogma, diese Erfahrung auf immanente Erfahrung festzulegen und damit von vornherein als unmöglich auszuschließen, daß ins Bereich wirklich voraussetzungsloser Erfahrung jemals fallen könnte, was sich für den normalen gesunden Menschenverstand von selbst versteht: daß wir, Bewußtsein habend, den Bewußtseinsgegenstand selbst in seiner Transzendenz als bewußtseinsunabhängigen direkt erfassen.

Wenn nun eine Anzahl von Phänomenologen zur Aufstellung realistischer Seinstheorien kommt, so wäre es verfrüht, dies damit abzutun, sie hätten die phänomenologische Methode mißverstanden oder schlecht angewandt. Man kann anderer Meinung sein als Husserl, auch ohne ihn mißverstanden zu haben. Ja, man kann — bei allem schuldigen Dank und bei aller Ehrerbietung, wie sie sich einem Geiste von Husserls Rang gegenüber von selbst versteht, — dem Urheber der Phänomenologie vorwerfen, daß er selbst seine von ihm ursprünglich mit genialer Treffsicherheit geübte Methode mißverstanden hätte, als er sich von ihr Rechenschaft zu geben suchte. Und daß er nun, auf Grund dieser irrigen Auslegung, sich oft selbst zu einer

*) Ineins damit war durch die Uminterpretierung dessen, was Husserl schlechthin als erfahrbar Gegebenes festgestellt hatte (des Irrealen, Unfaktischen und der Seinskorrelation innerhalb der intentionalen Sphäre) in das Wesensmoment phänomenologischer Methode, dem abergläubischen Mißtrauen seiner Zeit gegen alle Entitäten, die sich letztlich nicht doch wieder einem naturalistischen Seinsbegriff einordnen ließen (denn auch deren Bewußtseinsbegriff war naturalistisch!) Genüge getan. Husserl traute seiner eigenen Erfahrung nicht. Daher suchte er zu zeigen, worin diese Erfahrung bestehe und warum sie möglich sei!

Digitized by Google

falschen Anwendung der Methode zwingt. Es bleibt abzuwarten, welche angeblichen Resultate phänomenologischer Methode sich allen Einwendungen zum Trotz als wirklich phänomenologische Befunde werden behaupten können.

3.

Eine entscheidende Rolle beim Verfall der Phänomenologie als Methode absolut vorurteilsloser Erfahrung in ein idealistisches Philosophiesystem spielt auch die Meinung: das phänomenologische Methodenprinzip sei überhaupt nicht realisierbar, da jede Erfahrung, auch die vorsichtigst geübte, schon zentral bestimmt sei durch den Phänomenologie treibenden Menschen. Es gäbe keine phänomenologischen Befunde im Sinne bloß deskribierbarer objektiver Gegebenheiten. Was solches zu sein scheine, sei in Wahrheit schon längst durch und durch präpariertes Produkt eines vortheoretischen Verhaltens und Seins des Menschen. Wenn wirklich zum tiefst Ursprünglichen vorgedrungen werden soll, dann dürfe man nicht naiver Weise bei „gegebenen" Phänomenen, die demnach etwas sehr Sekundäres wären, ansetzen, sondern auch noch durch sie hindurch vordringen zu dem, was sich in ihnen bekunde oder gar verberge: zum vollen Dasein des Menschen in seiner Welt.

Dieses Dasein selbst ist letztlich keine phänomenologische „Gegebenheit", sondern aus Gegebenheiten nur hermeneutisch erschließbar. Da aber der Hermeneutiker selbst Mensch ist, und über sich selbst nicht hinwegspringen kann, ist eine wirklich „objektive" vorurteilslose Erforschung letzter Erfahrungsursprünge ein Unding. Schließlich gründe auch die allerletzte Erkenntnis doch nur in einer wechselseitigen Bedingtheit und Seinsverflochtenheit von Erkennendem und Erkanntem. Eben damit ist aber für apriori unmöglich, ja unsinnig erklärt das Sein von Erkenntnisgegenständen als vom Erkenntnisbewußtsein unabhängiger Entitäten: die These des Realismus. Und wird die nun an deren Stelle von der Hermeneutik wirklich verfochtene These nicht idealistisch genannt, so ist dies nur möglich. weil man — schon auf dem Boden dieser Theorie! — der realistischen Überzeugung des normalen Menschen jenen „transzentalen" Gegenständlichkeitssinn unterschiebt, der laut Theorie allein sinnvoll sein kann. Im Sinne Kants glaubt man „Realist" zu sein, dieweil man das Phänomen der Bewußtseinsgegenständlichkeit nicht etwa leugnet, sondern nur „transzendental" erklärt!

Festzuhalten ist also, daß auch jene Wendung, die die Phänomenologie jüngst in Husserls Schule genommen hat, trotz eifrigster Gegenversicherungen, durch und durch Idealismus ist. Denn sie billigt dem Erkannten sein Sein und Sosein nur in Korrelation zum Sein des Erkennenden und seiner Erkenntnis zu, sie leugnet, daß es möglich sei, ein Seiendes in seinem eigensten An-sich-sein zu erkennen. Nur inkonsequenterweise könnte sie ein Sein unabhängig vom Erkanntwerden zugeben, da sie von diesem ja laut ihrer eigenen Theorie gar nicht wissen kann! Das An-sich-sein, das sie allenfalls zugeben dürfte, schrumpft auf ein X zusammen, von dem sie fordern könnte, daß es sei, von dem sie aber prinzipiell nicht sagen könnte, was es sei. Denn jederlei Abstrich des vom Erkennenden und seiner Erkenntnis Hinzugetanen muß der Hermeneutiker mit neuen Zutaten erkaufen — eben mit jenen standpunktlichen Momenten oder Hinsichten, auf Grund deren er abstreichend immer „tiefer" dringt.

Es gibt überhaupt keinen Weg von der Phänomenologie als absoluter Erfahrung, d. i. ursprünglichster Erfassung dessen, was ist, zur Hermeneutik. Diese ist die radikale Verneinung des phänomenologischen Prinzips. Die Phänomenologie kämpft der Hermeneutik gegenüber um ihre Existenz. Ist es wirklich so, wie die Hermeneutik behauptet: daß vorurteilslose, rein deskriptive Erfahrung überhaupt nicht möglich ist, daß subjektive Zusätze, menschlich-geschichtliche Voraussetzungen in keinerlei Erfahrung tilgbar sind: dann ist Phänomenologie selbst überhaupt nicht möglich und ihre „Entwicklung" zur Hermeneutik ist nur ein Scheinmanöver, das

Digitized by Google

den Zusammenbruch der Phänomenologie verschleiern soll. Die Phänomenologie kämpft um ihre Existenz, wenn sie prüft, ob die Behauptungen der Hermeneutik wahr sind oder falsch. Bei der Entscheidung dieses Kampfes aber kommt alles darauf an, sich davon zu überzeugen, ob die Tatbestände, auf die von der Hermeneutik zwecks Stützung ihrer These hingewiesen wird, als wirkliche Tatbestände das sind, wofür die Hermeneutik sie hält. Oder ob Hermeneutik diese Tatbestände selbst — schon auf Grund falscher philosophischer Konstruktion! — falsch gedeutet hat! Vollends wäre zu erwägen, ob auch nur die kleinste Spur von dem, was Phänomenologie überhaupt sein kann, sich noch findet in der Flucht von Husserls Schule zur Autorisierung durch Kant: das ist zu einer — infolge ihrer unverbindlichen, schillernden Vieldeutigkeit — von jeder philosophischen Neukonstruktion als Autorität ausdeutbaren und ausbeutbaren Philosophie.

4.

Eine ausdrückliche Verkehrung der Phänomenologie in ihr contradiktorisches Gegenteil ist es schließlich, ein Sein hinter den Phänomenen, ein in den Phänomenen sich verbergendes Sein für den eigentlichen Zielpunkt phänomenologischer Forschung zu erklären. Schon die Rechtfertigung dieser Erklärung charakterisiert sich durch eine typische Plausibilität, wie sie seit je allen sachfremden, rein doktrinären Theorien eignet. Nichts scheint doch plausibler als dies: Phänomene selbst können schon deshalb nicht eigentlicher Forschungsgegenstand sein, da sie ja — eben dank ihrer primären Gegebenheit — schon bekannt sind! Oder: Phänomene als allgemein bekannt, als vulgär, alltäglich, selbstverständlich können doch selbst nicht erst aufweisungsbedürftig sein. Aufweisungsbedürftig sei doch offenbar nur das, was sich in oder hinter dem Allgemeinbekannten, Vulgär-Alltäglichen verberge: als gerade eben sehr unbekanntes, rätselhaftes, ungewöhnliches, eigentliches Sein.

Durch solche Argumentation wird jeder umgeschmissen, der nicht selbst mal versucht hat, die allgemein bekannten, vulgär-selbstverständlichen Phänomene alltäglicher Erfahrung in wissenschaftlicher Erkenntnishaltung vor seinen Blick zu bannen! Man muß es schon selbst mit phänomenologischen Analysen versucht haben, um das sonderbare Paradoxon erfahren zu haben: daß nichts schwieriger theoretisch zu fixieren ist, nichts leichter dem theoretischen Blick entschwindet, als gerade das selbstverständlichste vulgärste Phänomen! Was der vortheoretischen Erfahrung das erste, nächste und vertrauteste ist, ist der theoretischen Besinnung und Beobachtung das letzte, fernste, fremdeste! Phänomene in wissenschaftlicher Deskription und Analyse aufzuweisen, ist demnach unendlich viel schwieriger, als gegebene Phänomene, in welcher Weise und aus welchen Gründen immer auf noch so tiefsinnige und originelle „Seinsprinzipien" zurückzuführen — wie es eigentlich schon seit Thales von Milet typischer Brauch bei den Philosophen ist!

Nichts anderes aber als der radikale Protest gegen solches — allmählich lächerlich gewordenes — Beginnen war ursprünglich die Phänomenologie*). —

*) Phänomenologie verhält sich zur Hermeneutik etwa so wie Proust zu E. T. A. Hoffmann, oder wie das Bild eines Baumes von Courbet zu Baumstilisierungen orientalischer Miniaturen: Nur unter außerordentlichstem Bemühen gelingt es Proust oder Courbet, klar und fest vors Auge zu stellen — „was jeder schon kennt": seine eigene Kindheit, einen wirklichen Baum: Vulgärstes, Alltäglichstes! Auf den ersten Blick aber phantastisch, neu und unbekannt sind die Phantasien E. T. A. Hoffmanns und orientalischer Miniaturen. Doch wie naiv und primitiv, wie ärmlich und bald erschöpft sind diese Phantasien im Vergleich zur Tiefe und Wucht, zur Dichte und zum raffinierten Reichtum jener alltäglichen — Wirklichkeit! Und wie sehr unausschöpflich an Wundern und an inneren, stets neue Probleme stellenden Widersprüchen ist die — Alltäglichkeit, „die man immer schon kennt"! Freilich muß man wachen und scharfen Blick, muß Geduld und Willen haben, sie — die Alltägliche und Allbekannte — überhaupt zu schauen — statt nur in interessanten und durchaus originellen Theorien über sie flink und verwegen hinwegzudenken.

Digitized by Google

Erkenntnistheoretische Auseinandersetzung

von Maximilian Beck (Berlin)

I.

Der Idealist: Was ist Erkenntnis?

Der Realist: Erfassen dessen, was ist.

Idealist: Angenommen, diese Bestimmung wäre richtig: Woher weißt Du aber, daß es das, was Du für Erkenntnis hältst, auch wirklich gibt? Um dies wissen zu können, müßtest Du doch vergleichen können Dein Erfassen vom Seienden mit dem Seienden selbst, Du müßtest zu dem, „was ist", einen Zugang haben, der nicht schon selbst „Erkenntnis" wäre. Da Du aber von dem, „was ist", gar nicht wissen kannst, ohne es schon erkannt zu haben, weißt Du auch nie, ob es ein Sein oder Seiendes vor und außerhalb Deines Erkenntnisaktes gibt. Deine Definition der Erkenntnis als Erfassen eines an sich — also unabhängig von dem Erfassungsakte — schon Bestehenden setzt dieses an sich Bestehen voraus, ohne es je anders erweisen zu können als immer nur in einem Erfassungsakte selbst. Daß sich die Erkenntnis selbst so gibt, als wäre sie Erfassen eines von diesem selbst unabhängig Seienden, beweist also nicht im mindesten, daß sie das auch in der Tat ist, was sie zu sein vorgibt, oder als was sie sich ihrem Eigenwesen nach charakterisiert.

R.: Willst Du damit sagen, daß es ein Sein nur in und für den Erkenntnisakt gibt, nicht aber unabhängig von ihm?

I.: Keineswegs. Sondern nur, daß wir dies, mangels einer Begründungsmöglichkeit, die nicht selbst schon selbst „Erkenntnis" — also selbst schon das, was Problem ist — wäre, nicht entscheiden können.

R.: Das verstehe ich. Aber Deine Behauptung involviert eine unsinnige Forderung. Nämlich: Um diese Frage entscheiden zu können, müßten wir, meinst Du, erkennen können, ohne zu erkennen! Um entscheiden zu können, daß es ein Sein unabhängig von dessen Erkenntnis gibt, daß also Erkenntnis in der Tat das ist, als was sie sich gibt, müßte es eine Erkenntnismöglichkeit geben, die keine Erkenntnis ist. Es ist ja nur eine banale Selbstverständlichkeit, ja geradezu eine Tautologie, aus der Du Deine Folgerungen ziehst: nämlich die, daß wenn Sein erkennbar sein soll, es erkannt werden muß! Daß kein Sein erkannt werden kann, ohne eben erkannt zu werden! Du kannst doch Deinen Zweifel daran, daß Erkenntnis in der Tat das ist, als was sie sich gibt — nämlich Erfassen eines vom Erfassungsakte selbst unabhängigen Seins — nicht lediglich auf die im Wesen der Erkenntnis notwendig liegende Beziehung des Seins eben zum Erkennen stützen! Selbstverständlich können wir kein Sein erkennen ohne es zu erkennen. Das Erkenntnisphänomen in seiner Charakterisiertheit als Erfassen eines von ihm unabhängigen Seins ist aber Tatsache. Sollte diese Charakterisiertheit bloß deshalb auch Lüge, auch Täuschung sein können, weil ein erkenntnisjenseitiges Kriterium vernünftiger- und naturnotwendigerweise gar nicht möglich ist? Heißt das nicht

Digitized by Google

implizite als Idealfall einer vollkommenen, absolut unbezweifelbaren Erkenntnis die Negation des Wesens oder der Natur der Erkenntnis fordern?!

I.: Aber woher weißt Du denn, daß Erkenntnis wirklich das ist, als was Du sie ausgibst? Du mißverstehst meine Beweisführung: Denn Du setzt auch bei mir schon voraus, daß ich das als Wesen der Erkenntnis anerkenne, was Du dafür hältst — nämlich: „Erfassen dessen, was ist" und daß ich nur die Möglichkeit der tatsächlichen Realisierung dieses Wesens leugne. Ich leugne aber nicht etwa bloß, daß es nicht möglich ist, festzustellen, ob Erkenntnis im Sinn des Erfassens eines Objekts jemals statt hat oder nicht (da solche Feststellung selbst immer schon Erkenntnis sein müßte, also ohne Erkenntnis gar nicht getroffen werden kann). Ich leugne weit mehr: Daß nämlich das, was sich als Erfassen eines an sich (= objektiv) Bestehenden gibt, auch in Wahrheit das ist, als was es sich gibt. Ich gebe zu, daß unter dem Worte „Erkenntnis" verstanden wird: Erfassen dessen, was ist. Aber diese Bedeutung, dieser Begriff von Erkenntnis ist doch kein Beweis für die Existenz des damit gemeinten oder darunter verstandenen Gegenstandes!

In der Tat scheint Deiner Beweisführung ein ähnlicher Irrtum zugrunde zu liegen, wie dem sogen. ontologischen Gottesbeweis: Da zum Begriff Gottes als des vollkommensten Seins die Existenz gehört, glaubt man aus dem bloßen Gottesbegriff die Existenz Gottes folgern zu können. Analog: Erkenntnis ist ihrem Begriffe nach Erfassen eines vom Akte dieses Erfassens unabhängig Bestehenden. Im Begriff und im Wesen der Erkenntnis liegt dieser eigentümliche Bezug auf ein ihr vorgegebenes an sich selbst bestehendes Transzendentes. Gibt es nun Erkenntnis, dann muß sie das sein, was ihr Begriff besagt. Dann aber muß es auch notwendigerweise ein der Erkenntnis selbst transzendentes Sein geben. Denn gäbe es das nicht, dann wäre der Erkenntnis gar nicht die Möglichkeit geboten, das zu sein, was sie ist. Ein erkenntnis-immanentes oder ein erkenntnis-korrelatives Sein als „Objekt" der Erkenntnis — das widerspräche ja dem Begriff und Wesen der Erkenntnis! Gibt es also Erkenntnis, dann gibt es auch ein unabhängig vom Erkennen bestehendes objektives Sein, auf das sich Erkenntnis ihrem Begriff und Wesen nach als auf solches bezieht. — Der Grundirrtum derartiger Beweisführungen ist dieser: Tatsache ist wohl, daß sich das Phänomen Erkenntnis selbst als Erfassen eines Transzendenten gibt — und dementsprechend auch ihrem Begriff und Wesen nach ist. Dieses phänomenale Sich-selbst-so-geben verwechselt man aber mit einem Wirklich-das-sein, als was es sich gibt. Aber die große Frage, ja die erkenntnistheoretische Frage schlechthin, ist gerade: Ist Erkenntnis in Wahrheit das, als was sie sich phänomenal gibt? Wenn erkenntnistheoretische Analysen im Grunde genommen alle genetische Analysen der Erkenntnis sind, dann deshalb, weil sie dieses phänomenale Sich-geben der Erkenntnis aus tiefen und hintergründigen Faktoren herleiten zu können und zu müssen glauben.

R: Du stellst an den Anfang Deiner letzten Entgegnung die Frage: „Woher weißt Du denn, daß Erkenntnis das ist, als was Du sie ausgibst" (nämlich Erfassen dessen, was ist)? Damit wolltest Du doch offenbar wiederum sagen: Nicht nur sei es unmöglich, ohne daß man schon Erkenntnisakte vollzieht, festzustellen, daß in den verschiedenen Einzelfällen von Erkenntnis dem Erfassen eines Gegenstandes auch in der Tat ein an sich bestehendes Objekt entspricht. Sondern auch schon das allgemeine Urteil „Erkenntnis ist Erfassen dessen, was ist" setzt zu seiner Verifizierung voraus, daß es möglich sein müßte, den in ihm behaupteten Sachverhalt als das ihm entsprechende Objekt festzustellen, ohne schon Erkenntnisakte zu vollziehen! Kurz: Um feststellen zu können, daß Erkenntnis auch nur ihrem allgemeinen Wesen nach Erfassen dessen sei, was ist, müßte ich einen Zugang zum Gegenstand „Erkenntnis" haben, der nicht selbst schon wieder Erkenntnis wäre!

Digitized by Google

Merkst Du denn nicht, daß Du selbst in dieser stillen Voraussetzung Deiner letzten Entgegnung gerade eben dasselbe als Wesen der Erkenntnis voraussetzest, was Du ausdrücklich leugnest? Nämlich Erkenntnis sei Erfassen eines an sich seienden, dem Erkenntnisakt selbst transzendenten Objekts? Denn offenbar meinst Du doch: um wirklich wissen zu können, daß Erkenntnis Erfassen dessen sei, was ist, müßte ich dieses Wesen der Erkenntnis selbst schon vor und außerhalb von Erkenntnisakten erfaßt haben! Und nur weil dies apriori unmöglich, ja widersinnig sei, wüßte ich nicht, daß Erkenntnis wirklich das sei, als was sie sich gibt. Als was Erkenntnis selbst sich charakterisiert, das sei ja nur ein Charaktermoment meiner eigenen Seins- und Erlebnisimmanenz, aus der jenes Charakterisierungsmoment nur hinausweist, ohne daß ich imstande wäre, festzustellen, ob es das gibt, worauf es hinausweist. Denn dazu müßte ich ja seiner Seins- und Erlebnisimmanenz entrinnen können — was ja weder in Erkenntnisakten (die ja auch nur Erlebnis sind!) noch sonstwie möglich sei. Eben dieses „der Immanenz Entrinnen", dieses zu einem transzendenten Objekt selbst Hinaus- und Hinzukönnen ist ja gerade das Wesentliche des Erfassens dessen, was an sich selbst ist. Und gerade weil Du dies schon für unmöglich hältst, meinst Du, es sei auch unmöglich zu wissen, ob das Objekt „Wesen der Erkenntnis" an sich selbst auch in der Tat das sei, als was es sich in der Immanenz charakterisiert. Damit hast Du also selbst gerade das implizite als Wesen der Erkenntnis schon vorausgesetzt, was Du explizite nur als ein phänomenales Sich-bloß-so-geben der Erkenntnis wahr haben willst. Daraus, daß es unmöglich sei, das wahre Wesen der Erkenntnis — nämlich das Erfassen dessen, was an sich selbst ist — zu vollziehen, folgerst Du, wüßten wir nicht, ob Erkenntnis auch an sich selbst das sei, als was sie sich gibt!!!

Über diesen Fehlschluß hinaus läßt sich gegen Deine jetzige Argumentation dasselbe einwenden, was gegen Deine vorige eingewandt wurde: Du folgerst daraus, daß es unmöglich ist zu erkennen, ohne zu erkennen (also auch unmöglich, das Wesen der Erkenntnis selbst [als Objekt] zu erkennen, ohne es eben zu erkennen), — daraus folgerst Du die Seinsabhängigkeit des erkannten Objekts (Wesen der Erkenntnis) vom sie erkennenden Akt. Und Du forderst als Idealfall der Erkenntnis vom Objekt „Wesen der Erkenntnis" eine Erkenntnis, die keine Erkenntnis sein dürfte! Um wirklich zu wissen, ob der Gegenstand „Wesen der Erkenntnis" an sich das sei, als was er sich selbst charakterisiert, müßten wir einen erkenntnisjenseitigen Zugang zu ihm haben. Denn alles Erkenntnisdiesseitige gehöre der bloßen Erlebnisimmanenz an, die über ein Erlebnistranszendentes nichts verbürgt. Daher sei der Begriff der „Erkenntnis" als „Erfassen dessen, was ist" nur ein Sich-bloß-so-geben, nur ein phänomenales Datum, das über wahres Sein und Wesen nicht das Mindeste verbürgt. (Im Laufe der Diskussion wird übrigens noch zu erwägen sein, ob denn Erkenntnis überhaupt ein Erlebnis sei, „Erlebnis" in dem Sinne, daß sie dem seelischen Erlebnisstrome angehört!)

Ferner: Du wirfst mir einen dem ontologischen Gottesbeweis analogen Fehlschluß vor. Aus dem Begriff der Erkenntnis — als Erfassen eines dem Erkenntnisakt jenseitigen An-sich-selbst-Bestehens — folgerte ich ein transzendentes Sein als Voraussetzung der Erkenntnis, die doch Tatsache sei. Auch hier setztest Du implizite voraus, daß ich einen erkenntnisjenseitigen Zugang zum transzendenten Sein haben müßte, um wirklich zu wissen, ob Erkenntnis das sei, als was sie sich gibt!

Ich muß Dich aber auch fragen, welchen Sinn Du Deinen eigenen Behauptungen gibst. Sind das etwa keine Behauptungen über ein „transzendentes Sein"!? Oder glaubst Du ein von der Erkenntnis unabhängiges An-sich-Bestehen entbehren zu können, wenn Du etwas als wahr behauptest? Ist das wirklich Dein Fall, dann muß ich das Gespräch mit Dir abbrechen. Denn dann muß ich annehmen, Du erfüllest die Luft mit Tönen, ohne deren Bedeutungen mitzudenken. Wenn Du aber, wie

Digitized by Google

ich doch gerne glauben will, denkst und urteilst: meinst Du, die Sachverhalte, die Du in Deiner Rede als an sich bestehende mir entgegenstellst, seien Deinem Erkennen nicht transzendent? Wo beginnt Deiner Meinung nach das transzendente Sein? Etwa erst jenseits der Erlebnisimmanenz? Beachte doch: von einem der Erkenntnis gegenüber selbständigen Sein ist hier die Rede. Das besagt: Auch wenn Du der Meinung wärst, es gäbe kein erlebnisjenseitiges Sein — auch dann schon müßtest Du zugeben, daß alle Deine Urteile jeden Sinn verlören, wenn sie nicht Urteile wären über ein ihnen selbst Transzendentes — sei es auch desselben Erlebnisstroms, dem sie selbst nur als Einzelmoment angehörten! Keine Theorie von der Kontinuität des Erlebnisstroms kann darüber hinwegtäuschen, daß alle Rede von „Erkenntnis" zu absolutem Unsinn wird, wenn sie sich über diesen Sinn der Erkenntnis hinwegsetzt: Ein dem Erkenntnisakt selbst jenseitiges Sein als dasjenige vorauszusetzen, wovon die Erkenntnis Erkenntnis sein will. Man kann wohl theoretisierend allerhand behaupten, also auch, daß sich der Erkenntnisgegenstand erst in der und nur für die Erkenntnis „konstituiere": Nicht aber wird man selbst in diesem Falle darüber hinwegkönnen, sagen zu müssen, daß die eigenen Behauptungen eben dieser Theorie von dieser Theorie ausgenommen sind! Denn konstituiert sich auch der Erkenntnisgegenstand dieser Theorie nur in und für die Urteile dieser Theorie, entspricht ihr kein ihr selbst transzendentes Sein — dann ist sie eben falsch! Verzeih, aber Du zwingst mich zu vulgärster Beweisführung: Jede derartige Theorie erledigt sich nach dem bekannten Muster des Schlusses: ein Kreter behauptet: „Alle Kreter sind Lügner". — Ich bin ein Kreter — also ist meine Behauptung: alle Kreter seien Lügner — eine Lüge. Also bin auch ich kein Lügner — also lüge ich nicht, wenn ich sage, daß alle Kreter Lügner seien. Also: Alle Kreter sind Lügner usw. in infinitum!

I.: Wäre dies alles so einfach, wie Du es Dir denkst, dann wäre nicht zu verstehen, warum sich die Philosophen über das Erkenntnisproblem seit jeher so entsetzlich schwierige und komplizierte Gedanken gemacht haben. Es ist doch kaum anzunehmen, daß den größten Denkern so einfache Einwände, wie Du sie mir entgegenhältst, entgangen wären.

R.: Halt! Entschuldige, daß ich Dich unterbreche: Es wäre gar nicht seltsam, daß gerade den scharfsinnigsten und tiefsten Köpfen das Allereinfachste entgangen wäre. Das Nächstliegende übersieht meist, wen sehr schwierige Aufgaben dazu gebracht haben, im Fernsten und Tiefsten zu schweifen, und wem geistige Anstrengung eine Lust ist. Ich habe oft den Eindruck, als ob in der Tat eine habituell gewordene Art geistiger Akrobatenkunst viele Denker verleitet, die Probleme zu komplizieren. Im übrigen ist es ja gar nicht so einfach, das Einfachste und sich von selbst Darbietende zu sehen! Im Gegenteil: Es gehört unter Umständen mehr Ingeniosität und Mut zur Entdeckung des Nächstliegenden als zur Erdenkung scharfsinnigster und subtilster Paradoxe, die das Nächstliegende überspringen und verdecken. Doch bitte fahre fort.

II.

Idealist: Dies alles mag sein. Aber Du wirst doch nicht ernstlich behaupten, daß man die Schwierigkeiten des Erkenntnisproblems erfunden hätte. Nochmals: Deine Definition der Erkenntnis als Erfassen dessen, was an sich (= „objektiv") ist, dürfte keinem Denker je unbekannt gewesen sein. Sie ist ja nur die Formulierung der vulgärsten Selbstverständlichkeit. Die Schwierigkeiten aber, die das philosophische Denken über sie hinaus und von ihr wegtreiben, liegen teils in inneren Widersprüchen der so formulierten Erkenntnis selbst, teils in ihren Voraussetzungen, teils in ihrem Widerspruche mit physikalischen, physiologischen, psychologischen und philosophischen Befunden, u. zw. nicht zuletzt in Widersprüchen mit einem Tatbestand, der unter anderen den Ansatzpunkt der Kantschen Philosophie

Digitized by Google

bildet und den man apriori synthetische Erkenntnis zu nennen gewohnt ist. Womit aber die Liste der Schwierigkeiten noch nicht einmal annähernd erschöpft ist! Beginnen wir mit den inneren Widersprüchen: Die Definierung der Erkenntnis als Erfassen dessen, was an sich ist, setzt erstens voraus, daß der erkannte Gegenstand (das Erfaßte) dem ihn erkennenden Subjekt (dem Erfassenden) einerseits — als an sich Bestehendes — transzendent sei, andererseits aber auch — als gemeinter, erfaßter Bewußtseinsinhalt — immanent sei. In irgend einer Weise muß doch der erfaßte Gegenstand „in mir" sein, wenn er von mir erfaßt sein soll. Und doch soll ich ihn ja gerade als an-sich-seienden, also als nicht in mir seienden erfassen. Diesem inneren Widerspruche kann ich nur entgehen, indem ich eines der einander widersprechenden Momente dem andern opfere. Wie aber soll ich die Immanenz opfern? Das würde ja bedeuten, daß ich leugne, Bewußtseinsinhalte zu haben, also von Gegenständen auch als vom Transzendenten zu wissen! Ich hätte beides geopfert! Es bleibt also nur übrig, daß ich umgekehrt das Moment des An-sich-seins, also die Transzendenz selbst für ein immanentes Moment meines Bewußtseins zu erklären suche, für eine Art Gegenständlichkeitscharakter, der sich im Bewußtsein und für das Bewußtsein in gewisser — eben Probleme aufgebender — Weise konstituiert. So daß zu unterscheiden wäre zwischen einer Immanenz, die sich als Immanenz gibt, und einer Immanenz, die sich als Transzendenz gibt — wiewohl auch sie letzten Endes immer Immanenz sein muß. Damit ist keineswegs geleugnet, daß Erkenntnis selbst sich so gibt, wie Du sie definierst. Aber dieses selbst-sich-so-geben ist in Wahrheit nur ein immanentes Charakterisierungsmoment des Erkenntnisbewußtseins.

R.: Auch diese Argumentation setzt schon das voraus, wogegen sie sich kehrt! Mußt Du nicht auch schon von der Immanenz in der Weise einer Erfassung ihrer eine Erkenntnis haben, wenn Du sie als wahres Sein ansetzest? Oder glaubst Du, die sogenannte „Unmittelbarkeit" dieses Wissens involviere nicht gleichwohl die Seinstranszendenz des Gewußten seinem Wissen gegenüber? Auch wenn der Erkennende Bewußtsein ist, so ist damit noch gar nicht gegeben, daß er allein auf Grund dieser bloß faktischen Identität von Sein und Bewußtsein auch davon wisse, daß er Bewußtsein sei. Auch dazu bedarf es erst der Erkenntnis im eben definierten Sinne. Das seiende Bewußtsein ist dem Bewußtsein auch von diesem Sein transzendent. Ganz zu unrecht unterscheidest Du eine sich als Immanenz gebende Immanenz von einer sich als Transzendenz gebenden. Denn eine Erkenntnis auch von einer sich als Immanenz gebenden Immanenz kannst Du nur haben, wenn diese Immanenz mit dieser ihrer Immanenzcharakterisiertheit Deinem Wissen von ihr transzendent ist, d. h. wenn sie an sich besteht oder an sich das ist, als was Du sie erkennst. Also auch von dieser Erkenntnis gilt, daß sie Erfassen dessen ist, was an sich ist oder besteht.

I.: Nicht im Mindesten! Eben dies leugne ich ja gerade: daß ich vom Sein meiner Bewußtseinsexistenz weiß kraft einer Erkenntnis. Zum Wesen der Erkenntnis gehört Gegenständlichkeit des Erkannten. Und eben diese fehlt meinem unmittelbaren Wissen von meiner Bewußtseinsexistenz. Sie ist nicht mein Gegenstand sondern mein Zustand. Und ebenso gehört mir zuständlich primär an alles, was den Inhalt meines Bewußtseins bildet, und zwar in der Form von „Empfindungen", aus denen sich doch der Gesamtinhalt meiner Welt aufbaut. Zu Erkanntem wird dies alles erst, sofern ich mich dazu als zu einem Gegenständlichen beziehe, es als meinem Eigensein, das ja Bewußtsein ist, transzendent meine und setze. Alles, was ich erkenne, gehört doch meinem eigenen Bewußtseinsstrom an, als der ich ja existiere. Alles, was schließlich mir als Erkenntnisgegenstand gegenübersteht, bildet ursprünglich einen Bestandteil meines Erlebnisstroms. Und nur zufolge gewisser „Akte", die ja gleichfalls dem Erlebnisstrom angehören, gewinnt es den Charakter von Gegenständlichkeit.

Digitized by Google

R.: Es kommt bloß darauf an, was Du unter „Gegenständlichkeit" verstehst. Fast scheint es mir, als narre Dich hier die Bedeutung einer quasi räumlichen Distanz! Als meintest Du, der lineare Zuständlichkeitscharakter Deines unmittelbaren Erlebnisstroms gewinne dann in einzelnen seiner Momente Gegenständlichkeitscharakter, wenn diese Momente aus der Erlebnislinie abrückten, gleichsam in die Breite sich projizierten. Den Abstand dieser Projektionsbilder zur Erlebnislinie selbst scheinst Du unter Gegenständlichkeit zu verstehen. Ich behaupte demgegenüber, daß alle Elemente Deines Erlebnisstroms schon innerhalb ihrer eindimensionalen Linie Dir gegenständlich sind, sofern sie Dir überhaupt irgendwie, sei es noch so unmittelbar, gegeben sind. Auch Deiner eigenen Zuständlichkeit kannst Du Dir nicht im mindesten bewußt sein — ohne Erkenntnisgegenständlichkeit. Freilich unterscheidet sich die erkannte Zuständlichkeit von der erkannten Gegenständlichkeit — aber dies sind schon Unterschiede innerhalb des Gegenstandsbereichs des Erkannten. Nur weil schon dieses Dir zuständlich ist, jenes Dir gegenständlich ist, bist Du Dir ihrer als solcher bewußt — beides kraft gegenständlicher Erkenntnis. Das Seinsverhältnis von Zustand und Gegenständlichkeit ist streng zu unterscheiden vom gegenständlichen Erkenntnisverhältnis.

Deiner Beweisführung liegt eine unausgesprochene Voraussetzung zugrunde: daß man von etwas unmittelbar wissen könne, bloß weil man damit irgendwie identisch ist! Ich bin mein eigner Erlebnisstrom; also weiß ich unmittelbar von dessen Momenten. Anders gewendet: Du setzest Dich schon als „Erlebnisstrom" im Sinne von Bewußtseinsstrom an, wobei Du unter diesem Bewußtsein ebendasselbe implizite ansetzest, was Du explizite leugnest: Daß es Erkenntnis qua Erfassen dessen sei, was an sich ist. Bin ich aber nur Erlebnisstrom, dann bin ich ja zugleich das, was ich erlebe = erkenne = erfasse: Ich existiere und erlebe in Einem, und Existenz, Erlebnis und Erlebtes ist Eines. Da nun zwischen Identischem kein Abstand besteht, meinst Du, es fehle auch die dem Erkennen wesenhafte „Gegenständlichkeit" und schreibst der puren Seinsidentität die Kraft unmittelbaren Um-sich-selbst-wissens zu. Dabei übersiehst Du das Entscheidende: Daß es sich hier immer schon um ein spezifisch Seiendes handelt, nämlich um Erlebnis = Bewußtseinsstrom, dessen Wesen gerade das Einzigartige ist, was hier Problem ist: Nicht bloß selbst zu sein, sondern mich zu wissen, zu erkennen. Sichselbst zu erleben, zu wissen und zu erkennen oder ein Anderes, ein Fremdes — das ist demgegenüber völlig sekundär. Jedenfalls ist auch das sich selbst erleben, wissen, erkennen etwas anderes als ein bloßes mit sich selbst identisch sein. Ein mit sich identisches Sein weiß nicht bloß vom Fremden nicht, sondern es weiß auch von seinem eigenen Sein nicht! —

Außerordentlich wichtig ist folgendes: Versteht man unter den sogenannten „Empfindungen" die anschaulichen Elemente der Erkenntnis, so ist es gleichfalls verkehrt, die Anschauung vor die Erkenntnis zu setzen: als unmittelbares, gegenstandsloses Sein oder Haben. Und nun zu meinen: Erst dank gewisser Akte, die jene anschaulichen Elemente vom linearen Erlebnisstrom ab- und ihm entgegensetzen, konstituiere sich die Erkenntnis und in ihr die Gegenständlichkeit der Erkenntnis. Die anschaulichen Elemente sind apriori weder Anschauung noch Erlebnis noch Bewußtsein, sondern werden angeschaut, erlebt und bewußt. Und dies nur deshalb, weil sie sind, d. i. an sich bestehen, und nicht sofern oder weil sie angeschaut, erlebt, bewußt werden! Denn immer setzt schon das Anschauen die spezifische Bestimmtheit des Angeschauten voraus: als aus Akten der Anschauung selbst durchaus unableitbar noch differenzierbar. In jeder Anschauung steht ein bestimmtes Was als Inhalt und Gegenstand der Anschauung dieser entgegen: Nicht als deren Produkt oder Korrelat, sondern als ein ihr von außerhalb ihrer selbst vorgegebener Gegenstand. Fehlt dieser Gegenstand, dann kann gleichwohl die Anschauung bestehen: als Anschauung eines Nichts. Und variieren die Gegen-

Digitized by Google

stände der Anschauung, dann muß durchaus nicht die Anschauung selbst variieren. Und variiert die Anschauung, dann in einer durchaus anderen Hinsicht als bezüglich ihrer Gegenstände: sie wird schärfer oder stumpfer, wacher oder müder u. dgl. Alle Theorien, die der Anschauung als solcher jede Gegenständlichkeit und Erkenntnis absprechen, tun das schon auf Grund einer bestimmten Voraussetzung. Sie verdoppeln den angeschauten Inhalt, sofern sie nämlich meinen, es stünde einem angeschauten Urbilde (etwa dem Ding „da draußen") ein Abbild „in meinem Bewußtsein" gegenüber. Und Erkenntnisfunktion erlange meine Anschauung erst durch die Beziehung des Abbildes auf sein Urbild als auf seinen Gegenstand. Und nun meinen sie von dem „Abbild" wisse ich schon unmittelbar dadurch, daß es Bestandstück oder „Inhalt" meines Bewußtseins ist: Aber dies alles sei noch keine Erkenntnis. Früher glaubte man die bloße faktische Gegebenheit dieser Doppelheit des „Abbildes im Bewußtsein" und des Urbildes „da draußen" konstituiere erschöpfend das Phänomen Erkenntnis und Gegenständlichkeit. Und nun glaubte man in unserer Zeit sich dieser Naivität weit entrückt, wenn man an Stelle dieser toten Gelagertheit von Gegenstand und Abbild die lebendige Beziehung des Abbilds aufs Urbild setzte und Erkenntnis für die spezifische Weise dieser Beziehung erklärte. Die Naivität ist nicht geringer! Denn das Phänomen Erkenntnis setzt ja schon vor dieser Beziehung an: Zuerst müßte ich ja vom „Abbilde", das ich „hinaus" beziehe, wissen — und auch das ist ja schon Erkenntnis! Die bloße tote Gelagertheit des „Abbildes" in mir (oder, was dasselbe ist: daß es Bestandstück meines Erlebnisstromes ist) bedingt ebensowenig dessen wissendhaben wie die tote Gelagertheit von Abbild und Urbild.

Ist man sich aber darüber ins Klare gekommen, dann hat man den Boden der Immanenztheorie völlig verlassen. Denn dann hat es auch keinen Sinn mehr, von der Immanenz im Bewußtseinsinhalte auszugehen. Dann wird wieder diskussionsfähig, was längst erledigt schien: Der sogenannte naiv-dogmatische Standpunkt: Daß ich direkt (ohne Hilfe von „Abbildern in mir") Objekte zu erfassen imstande bin.

Und damit bin ich beim Ausgang Deiner Argumentation: Du sagtest, es läge ein innerer Widerspruch in der als Erfassung eines an sich Seienden definierten Erkenntnis. Sofern nämlich das besage, daß der erkannte Gegenstand einerseits dem Erkennenden immanent sein soll — nämlich eben als von ihm erfaßt, also Inhalt seines Bewußtseins — andererseits aber soll er ihm auch zugleich transzendent sein — nämlich als an sich bestehend. Und nun meintest Du, treibe dieser Widerspruch zur Preisgabe entweder der Immanenz oder der Transzendenz. Die Immanenz könne aber deshalb nicht preisgegeben werden, weil dies „bedeutete, daß man leugne, Bewußtseinsinhalte zu haben, also von Gegenständen auch als von Transzendenten überhaupt zu wissen"! Du kannst Dir also gar nicht denken, daß man von Gegenständen als von Transzendenten wissen könne, ohne sie in irgendeiner Weise selbst „in sich", nämlich im Erkennenden zu haben. Du meinst: ist mir das Erfaßte oder das Gewußte nicht irgendwie als Bewußtseinsinhalt immanent, dann weiß ich es nicht, erfasse es nicht.

Eben dies ist eine sehr verhängnisvolle Interpretation dessen, was wirklich vorliegt. Meiner Überzeugung nach ist sie überhaupt nicht am phänomenologischen Tatbestand orientiert, sondern, bei dessen völliger Mißachtung, ausschließlich nur an physikalischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Theorien. Der phänomenologische Tatbestand ist nicht der, daß ich, etwas erfassend, ein Bild des als transzendent angeblich bloß vermeinten Gegenstandes „in mir" habe. Sondern erfassend trifft mein Blick direkt auf den erfaßten Gegenstand hier. Nicht aber erfasse und sehe ich, insofern ich einen Bewußtseinsinhalt „in mir" auf ein Transzendentes beziehe oder meinen Bewußtseinsinhalt als transzendent „setze". — Keineswegs soll damit geleugnet werden, daß es die Denkakte des

Digitized by Google

Meinens und Setzens gibt. Aber sie sind dem alle Erkenntnis letztlich Fundierenden gegenüber von sehr sekundärer Bedeutung. Auch soll nicht geleugnet werden, daß das reine Erfassen in absoluter Isoliertheit von den Denkakten in Konkreto kaum je vorkommt, sondern nur in innigster Verflechtung mit ihnen. Eben dies gerade macht es oft so leicht, das in sich so einzigartige Phänomen der Erkenntnistranszendenz unmerklich hinüberzuspielen in die ihm so innig verflochtenen Phänomene immanenten Meinens und Setzens von Transzendenten, und diese jenem zu unterschieben. Wodurch das eigentliche Erkenntnisproblem nicht gelöst, sondern von Grund aus verfälscht wird! Es ist demgegenüber notwendig, das reine Erfassen als eigentliches Erkenntnisphänomen aus dem konkreten Komplex der wirklich stattfindenden Erkenntnis heraus zu isolieren. Und wird nun, wie es von mir in der Tat geschieht, das „Erfassen" als ein pures Sehen, Blicken, Sichtigwerden, Erschauen verstanden, und scheint ferner dies als bloßes Anstarren vom vollen Komplex wirklicher Erkenntnis weit entfernt, und zwar gerade weil die Denkakte des Meinens und Setzens unberücksichtigt bleiben: selbst im bloßen „Anstarren" wäre doch schon das Entscheidende der Erkenntnis geleistet: nämlich der Durchbruch in die Transzendenz, der das eigentliche Erkenntnisproblem ist, weil er das konkrete und komplexe Erkenntnisphänomen fundiert. Selbst im bloßen „Anstarren" hätte ich erstmalig, wäre ich erstmalig hinausgelangt zum erkannten Gegenstand — auch wenn zu voller Erkenntnis noch fehlte, daß er in bestimmter Hinsicht bestimmt auf anderes bezogen, daß er gemeint und gesetzt werde. Daß ich einen bestimmten anschaulichen Inhalt begrifflich bestimmen kann, gibt viel weniger Rätsel auf als dies, wie ich zu dem anschaulichen Inhalt selbst komme, wie ich ihn überhaupt „haben" kann. Im übrigen ist es falsch, das reine Erschauen als bloßes Anstarren zu bezeichnen. Es wird zum Anstarren — wenn gewisse Denkakte nicht einsetzen. Daraus folgt aber nicht, daß es an sich bloßes Anstarren ist, noch daß solches Anstarren aus dem Fortfalle aller Denkakte resultiert. Vielmehr gibt sich solches Anstarren dort, wo es phänomenologisch feststellbar ist, schon als Komplex von Anschauung plus gewissem Denkakt. In solchem Anstarren habe ich nicht bloß ein Angeschautes, sondern ich setze und halte es in sich und für sich fest und stemme es seiner begrifflichen Bestimmung entgegen. Dieses Anstarren ist selbst schon ein komplexes Gebilde von Anschauen und einer Art denkerischer Verkrampfung — nicht aber Mangel an Denken!

Ferner ist nicht zu übersehen, daß auch das, was man begriffliche Bestimmung nennt, kein blindes Setzen ist, sondern gleichfalls schon Anschauen! Wenn ich einen plötzlich auftauchenden sinnlichen Komplexinhalt als „Baum!" bestimme, dann ist „Baum" weder ein bloßer Laut, noch ein bloßer Begriff, sondern ein im Begriff gemeintes Wesen, die Idee Baum, deren adäquate Anschauung ich gleichfalls habe und dem realen sinnlichen Komplexgegenstand hier und jetzt als Prädikat erkennend entgegenhalte. Ich erkenne ein Etwas hier und jetzt „als Baum": das bedeutet nicht, daß ich dieses Etwas „dem Begriffe Baum ein- und unterordne", sondern es bedeutet: ich erkenne dieses reale Etwas hier, indem ich es seinem generellen Wesen nach erfasse. — Soviel nur, um zu zeigen, daß auch das zur originären sinnlichen Anschauung hinzutretende Meinen und Setzen in sich selbst schon seinerseits ein anderes „Schauen" voraussetzt. So daß man auch mit dem denkerischen Bestimmen aus dem bloßen „Anstarren" überhaupt nicht hinauskäme, wenn man das Schauen dem Anstarren gleich setzte! Wird eigentliches Erkennen erst gesetzt in „etwas als etwas bestimmen" — nun dann ist dieses „Bestimmen" kein blindes Meinen und Setzen, sondern — ein doppeltes Erfassen, nämlich ein Erfassen von etwas — S — als etwas — P — das gleichfalls erfaßt wird! Und dies Als-Beziehung wird miterfaßt. So daß sogar eine Erfassenstriplizität vorliegt!

Digitized by Google

Die Sonderrolle, die beim Erkennen die reinen Denkakte spielen, haben wir aber nicht einmal gestreift. Daß sie keine primäre sein dürfte, wird dennoch auch so klar geworden sein. —

Nach dieser kleinen Abschweifung kehre ich zum Problem des reinen Erfassens als solchem zurück. Ich behaupte also, daß es eine theoretische Verfälschung des phänomenologischen Tatbestandes ist, wenn man, als verstehe es sich von selbst, annimmt, erfassend hätte ich irgendwie „in mir" einen Bewußtseinsinhalt des Erfaßten. Das strenge Gegenteil ist der Fall: Ich erfasse, ich habe sichtig, ich sehe — direkt — die erfaßte Sache selbst. Auf der sog. Subjektseite ist einzig und allein das sehende Hinausstrahlen, ohne Inhalt, ohne Sache. Und dort, wo dieser Blickstrahl auftrifft, dort ist die Sache selbst. Also nur ein einziges Mal und zwar auf der sog. Objektseite, ist der Inhalt der Erkenntnis. Statt also die Transzendenz aufzugeben zugunsten der Immanenz, da diese, wie Du behauptest, dem Erfassen von etwas als Bewußtseinsinhalt gleichkomme, — statt dessen behaupte ich, daß von einer Immanenz überhaupt nicht die Rede sein kann, da das Erfaßte oder der sogenannte Bewußtseinsinhalt von allem Anfang an nie immanenter Bestand des Bewußtseins ist, sondern ihm immer schon transzendent.

I.: Du hast mit alledem nur die Falschheit jener Theorien erwiesen, die den Erkenntnisgegenstand verdoppeln, indem sie ihn einmal „ursprünglich" als Bewußtseinsinhalt ansetzen und sodann behaupten, es entspräche diesem bei der Erkenntnis auch noch ein Gegenstand „an sich", während dieser bei Irrtum und Täuschung fehle, dem Bewußtseinsinhalt also nicht entspräche. Eben diese Verdoppelung leugnet aber auch der Immanenzphilosoph. Er behauptet, daß diese sich so selbstherrlich und wirklich gebärdende Welt „da draußen" — und nicht etwa nur ein Abbild ihrer „in uns" — unser Bewußtseinsinhalt ist. Freilich trifft unser Blick unmittelbar den Gegenstand selbst. Aber: ebenso ist's doch in Traum und Phantasie! Und gleichwohl existiert das derart direkt angeschaute „Objekt" nur — subjektiv, „in uns", als unser Bewußtseinsinhalt!

R.: Ich merke, ich habe mich immer noch nicht deutlich genug ausgedrückt. Um was geht es uns denn bei dieser Diskussion? Doch wohl nur um die Bestimmung dessen, was Erkenntnis ist. Nicht aber geht es uns dabei um die Frage, was es für Welten gibt. Also auch nicht darum, ob es außer dem, was man „Innenwelt" nennt, auch noch eine sogenannte „Außenwelt" gibt. Vielleicht gründet alles Elend erkenntnistheoretischen Philosophierens darin, daß man jene, die rein erkenntnistheoretische Frage nach dem Wesen der Erkenntnis ständig zusammenwirft mit der ganz anderen, rein ontologischen Frage nach den verschiedenen Seinsweisen und Seinswelten. Demgegenüber kann nicht eindringlich genug folgendes betont werden: Die erkenntnistheoretische Frage nach dem Wesen der Erkenntnis setzt auch schon den sogenannten „Bewußtseinsinhalten" gegenüber an. Auch diese muß ich doch schon irgendwie erkannt haben, um von ihnen überhaupt als seienden reden zu können. Und ich muß sie erkannt haben im Sinne des Erfassens, ich muß sie erschaut haben als an sich seiende, da ich ja gerade von ihnen behaupte, daß nur sie wahrhaft existieren. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, zu glauben, schon ihr bloßes Dasein „in mir", als mitkonstituierender Bestandteile meiner „Subjektivität", enthebe sie der Notwendigkeit, erfaßt werden zu müssen, um von mir erkannt zu sein. Es ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht prinzipiell vollkommen gleichgültig, ob es nur eine „Bewußtseinswelt" oder außer ihr auch noch eine „Welt an sich", ob es bloß eine „Innenwelt" oder außer ihr auch noch eine „Außenwelt" gibt: Denn beide Arten von Welt sind dem erkennenden Subjekt als erkennendem in ganz und gar gleicher Weise transzendent. Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat nicht das mindeste zu schaffen mit dem ontischen Transzendenzverhältnis einer „Welt außer mir" zur sogenannten „Innenwelt". Und erst recht verschieden ist das erkenntnistheoretische Transzendenz-

Digitized by Google

problem von der Frage nach Geschiedenheit und Verschiedenheit der seelischen Selbstwelt von der fremdseelischen und körperlichen „Außenwelt".

In erkenntnistheoretischer Hinsicht besteht also eine absolute Transzendenz auch des Traum- und Phantasiegegenstandes zu seinem Schauen. Auch träumend und phantasierend erfasse und erkenne ich transzendente Gegenstände! Daß ich wachend und in der sinnlichen Wahrnehmung die Gegenstände der Traum- und Phatasiewelt nicht vorfinde, beweist nicht im mindesten, daß das träumend und phantasierend Geschaute „bloß in mir", bloß Bestandstück meiner Subjektivität oder gar „psychisch" wäre. Psychischen Wesens sind geträumte und phantasierte Landschaften ebensowenig wie wirkliche. Denn seelisch sind Gefühle, Denk- und Willensakte, Gesinnungen u. dgl., aber keine Berge und Häuser! Und „in mir" bin ich nicht, wenn ich träumend und phantasierend Landschaften schaue, sondern ganz ebenso „draußen bei den Dingen" wie wenn ich wach und sinnlich wahrnehme.

Der Unterschied von Phantasie und Traum einerseits und von wacher und sinnlicher Wahrnehmung andererseits hat man theoretisierend bisher ganz und gar verfälscht. Man fingierte eine Verschiedenheit der erfassenden Akte, statt zu sehen und als für jedes weitere Theoretisieren entscheidend anzuerkennen die Verschiedenheit des Erfaßten und Geschauten: Phantasie- und Traumwelten geben sich von sich aus als Traum- und Phantasiewelten, d. h. sie signieren ihre Gegenstände als Bestandsstücke einer Welt, die mit der Welt der wachen und sinnlichen Wahrnehmung wesensmäßig keinen Kontakt haben und haben können. Der Rekurs aller Theorien, die die wirkliche Welt für ein Bewußtseinsphänomen erklären, auf eine vermeintliche Analogie mit der Traum- und Phantasiewelt, scheitert an der einfachen Tatsache, daß die Analogie überhaupt nicht besteht! Man argumentiert: „Auch im Traum scheint uns eine wirkliche, an sich bestehende Welt gegeben. Und doch erkennen wir erwachend, daß die Welt nur unser Bewußtseinsprodukt gewesen sei. Vielleicht ist auch die wirkliche Welt unseres Wachzustandes nur eine Art Traum, der als solcher, d. h. als bloßes Bewußtseinsprodukt von uns nur deshalb nicht entlarvt ist, weil wir aus dem Traume nicht erwacht sind!"

Es stimmt aber nicht, daß die Welt des Traums sich so gibt, als wäre sie mit der wirklichen Welt identisch. Es ist gerade ihre Wesenseigentümlichkeit, daß sie sich selbst ganz anders gibt als die Welt unserer Wachzustände. Es stimmt ferner nicht, daß das Erwachen sie als bloßes Bewußtseinsprodukt entlarvt. Es „versetzt uns" nur aus der „Traumwelt" in die wirkliche und wir wissen zugleich mit Evidenz, daß es aus der einen Welt in die andere von sich aus keine Brücke gibt. Traum und Phantasie „entrücken uns" der Welt der wachen Wirklichkeit. Wir weilen in fremden Welten, wenn wir träumen und phantasieren. Das sind Erfahrungen, die das Gegenteil dessen andeuten, als was eine aller Beobachtung bare Theorie die Phänomene des Traums und der Phantasie erklärt: Nicht „in uns" nicht „im Bewußtsein" sind jene Welten, nicht in uns schauen wir sie an — sondern wir versetzen uns in sie, erlangen Zugang zu ihnen, verweilen bei ihnen.

Der so selbstverständlichen Identifizierung der Traum- und Phantasiewelten mit immanenten „Bewußtseinsinhalten" liegt nichts zugrunde als eine — petitio principii. Man setzt voraus: Gegenstände des Traums und der Phantasie haben kein Sein außerhalb des Träumenden und Phantasierenden. Und folgert: Traum- und Phantasiegegenstand sind immanente Bewußtseinsinhalte. Sie können gar nicht ihrem Anschauen als einem Erfassen transzendent sein, da sie nur sind, indem sie geträumt und phantasiert werden. Man sieht ferner über die phänomenale Transzendenz des Phantasie- und Traumgegenstandes hinweg, weil man dessen objektives Transzendentsein von vornherein für ausgeschlossen hält. Und man hält dieses für ausgeschlossen, weil Traum- und Phantasiebilder, als vermeintlich

Digitized by Google

pure Bewußtseinsinhalte, ihrem Bewußtsein selbst, das sie ja sein sollen, nicht transzendent sein können.

Aber angenommen selbst, Traum- und Phantasiebilder wären pure Bewußtseinsinhalte in dem Sinne, daß ihr Sein in ihrem Bewußtsein völlig aufginge: Wie man nun auch „Bewußtsein" faßt — ob als irgendwie definierbares Setzen oder Meinen oder als Erfassen oder Schauen oder gar, in sträflicher Naivität, als eine Art lokalen Beinhaltens —: So oder so gefaßt wäre Bewußtsein seinem eigenen Was nach etwas anderes als die spezifischen Inhalte von Traum und Phantasie, als Farbe, Ton und Gestalt, als Landschaften, Berge, Pflanzen, Tiere und Menschen usw. Das Sein des Bewußtseins selbst wäre also doch verschieden vom Sein dieser unterschiedlichen Inhalte, die gleichfalls nichts sein sollen als Bewußtsein. Die Identifizierung dieser spezifischen Inhalte mit Bewußtsein könnte demnach nur besagen, daß diese Inhalte ihre Existenz nur dem Bewußtsein verdanken, daß sie gleichsam vom Bewußtsein getragen werden, von ihm als von ihrer schöpferischen Ursache produziert werden, daß Bewußtsein gewissermaßen das gemeinsame „Substrat" dieser Inhalte sei oder dgl.

So wäre also die These, die das Sein der Phantasie- und Traumgegenstände ihrem Bewußtsein gleichsetzt, gar keine erkenntnistheoretische, sondern eine ontologische These. Und nun erst müßte gleichwohl gefragt werden: Woher wissen wir von diesem Sein? Wie erlangen wir einen erkennenden Zugang zu ihm? Wie ist die Erkenntnis dieses Seins beschaffen? Denn wohlgemerkt: daß jene im Traum und Phantasie geschauten Gegenstände selbst bloße Bewußtseinsgebilde sind, betrifft ihr Ansich-sein — nicht aber ihr Erkanntsein, und nicht ihr Sein bloß für das Bewußtsein von ihnen!

Meint man, sie seien ja nichts, wenn sie nicht bewußt sind, seien also an sich selbst überhaupt nicht, so widerstreitet das der Voraussetzung, sie seien in Wahrheit nur Bewußtseinsinhalte. Und läßt man diese Voraussetzung fallen zugunsten der These: sie seien bloß für das Bewußtsein, sonst aber — an sich — überhaupt nichts, dann wird dieses „sonst aber — an sich — überhaupt nichts" sehr problematisch angesichts der Soseinsverschiedenheit der spezifischen Bewußtseinsinhalte vom Sosein des wie auch immer gefaßten Bewußtseins. Es hätte allenfalls noch einen Sinn, dies zu behaupten, wenn spezifische Gehalte wie Farbe, Ton und Gestalt sowie Berg, Landschaft, Pflanze usw. sich als verschiedene Weisen des Bewußtseins selbst nämlich als Bewußthaben erklären ließen, also als Arten verschiedener Aktweisen. Davon kann apriori keine Rede sein. Und man meint es auch nicht so, sondern setzt die bewußten spezifischen Gehalte als dem Bewußtsein irgendwie schon gegeben voraus — aber immer als in sich — nicht etwa nichts seiend, sondern — als „unwirklich". Im Bewußtsein aber erlangen sie die einzige Art „Wirklichkeit", die sie erlangen können. Wären die verschiedenen Bewußtseinsinhalte an sich selbst überhaupt nichts und ihr Sein nur ein Sein für das Bewußtsein von ihnen, dann müßte man sie gleichwohl irgendwie „potentiell" schon im Bewußtsein voraussetzen: als Verschiedenheit und Ordnung ihres Bewußtwerdens begründend: Sie wären also letzten Endes doch wiederum nicht nichts und existierten nicht bloß für das Bewußtsein, sondern umgekehrt begründeten sie so etwas wie daß es ein Bewußtsein von diesem und von jenem als von verschiedenen Gehalten gäbe!

Der Gedanke: „Sein bloß für ein Bewußtsein" ist ein sehr kurzer Gedanke. Ihn erledigt schon die Besinnung auf die Verschiedenheit dessen, was Bewußtsein ist und was die Inhalte des Bewußtseins sind. Wo solche Theorien durchgeführt werden, fehlt jede Spur der Ableitung des unendlichen Reichtums dessen, was Inhalt des Bewußtseins ist, aus einem „bloß für ein Bewußtsein", das wirklich nichts wäre, als das, als was man es ausdrücklich faßt: Setzen, Meinen, Anschauen, Objektivierung, Produzieren usw. In Wahrheit setzt man da schon immer die gesamte Welt „im" Bewußtsein voraus, setzt sie also als seiend — eben nicht erst für das

Digitized by Google

Bewußtsein, sondern setzt sie voraus: schon vor und unabhängig von diesem „bloß für — das Bewußtsein" — existierend.

Was die Immanenzphilosophie, ohne sich selbst zu widersprechen, bestenfalls fertigbringen kann, ist dies: zu dekretieren, daß das Sein all dessen, was je Bewußtseinsinhalt sein kann, selbst nichts ist als Bewußtsein. So, wenn sie z. B. die aus Bewußtsein selbst völlig unableitbare, ihm also letzten Endes doch irgendwie vorgegebene Unendlichkeit aller Qualitäten nur als „Empfindungen" für seiend erklärt. Dies ist aber keine erkenntnistheoretische These, sondern ein ontologischer Versuch der Beantwortung der Frage nach der Arche, nach dem absoluten Seinsprinzip.

Jetzt aber setzt erst die erkenntnistheoretische Frage nach dem Wesen der Erkenntnis an, und zwar als Frage, die von dieser ontologischen Vorentscheidung so wenig bestimmt sein kann, daß sie im Gegenteil die ontologische These über den Haufen zu werfen imstande ist! Wir befinden uns auf Grund der Immanenzthese in einer Welt, die gewissermaßen vollständig aus „meinem Bewußtsein" gezimmert ist. Da gibt es nicht Farbe, Ton, Gestalt, nicht Geruch, nicht Raum noch Zeit, nicht Stein noch Baum, nicht Haus noch Tisch, sondern: meine Empfindungen, Anschauungen, Wahrnehmungen, Setzungen, Synthesen, Akte des Denkens. Mein Bewußtsein ist gewissermaßen das gemeinsame „Substrat", die gemeinsame Materie, aus der alles besteht. Alles ist nur, sofern es mir bewußt ist. Aber nichts — außer die Akte selbst, in denen mir etwas bewußt wird — ist was es ist, indem es Bewußtsein ist!

In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist durch die ontische Generalthese „Alles Seiende ist Bewußtsein" nicht das Mindeste geleistet. Denn ganz analog wie auf dem Standpunkte des sog. „naiven Dogmatismus", der eine bewußtseinsunabhängige Welt der Dinge an sich anerkennt, erhebt sich nun die Frage: Wie gelangt das Bewußtsein zu der Fülle seiner Inhalte? Denn was auch immer man unter „Bewußtsein" versteht: das Bewußt-sein selbst und Bewußtseinsinhalt klaffen auseinander; ein Setzen, Meinen, Empfinden, Wahrnehmen, Anschauen einerseits und die Mannigfaltigkeit verschiedenster Inhalte dessen, was gesetzt, gemeint, empfunden, wahrgenommen, angeschaut wird, sind doch ihrem Was nach völlig verschieden. Die Farbe Rot ist ihrem spezifischen Was nach nicht Empfinden oder Wahrnehmen, Raum und Zeit sind ihrem Was nach nicht Anschauen, ein grüner Baum ist seinem Was nach kein Meinen, Setzen oder Zusammensetzen.

Nun wird behauptet: alle Inhalte des Bewußtseins — (außer das Bewußtsein selbst, das ja auch Gegenstand des Bewußtseins werden kann) — „seinen nur, indem sie bewußt sind", d. i. indem sie gesetzt, gemeint, empfunden, wahrgenommen, angeschaut usw. werden. Dieses ihr Bewußt-sein kommt einem Schaffen ihres Seins für das Bewußtsein gleich. Da die verschiedenen Bewußtseinsinhalte aber ihrem Was und Sosein nach mit diesem Schaffen, Setzen, Meinen, Empfinden usw., kurz mit dem Bewußtsein selbst nicht identisch sind, sind sie ihm gleichwohl transzendent! Sie sind nicht das Schaffen, nicht das „Setzen", Meinen, Empfinden usw. selbst, sondern das Gesetzte, Gemeinte, Empfundene, kurz nicht Bewußthaben, sondern Bewußtgehabtes: Sie sind dem Bewußtsein in ihrer wesenhaften Verschiedenheit von ihm und untereinander selbst dann irgendwie vorausgesetzt, wenn das Bewußtsein ihr Schöpfer sein sollte! Denn schaffen, setzen usw. kann es nur ihr Dasein, nicht aber die generellen und spezifischen Differenzen ihres Was- oder Soseins. Diese sind vielmehr schon ihrem ins Daseinstreten insofern vorausgesetzt, als sie bedingen, daß gerade sie und nicht ein anderes Was und Wie „geschaffen", „gesetzt" usw. werden. Es sei denn, man setzte das produzierende Bewußtsein selbst schon als hinsichtlich dessen, was es schafft und setzt, determiniert an. Dann wäre aber dieses Bewußtsein eben schon mehr als bloß Schöpfer seines Inhalts, als Setzender, Meinender usw.: Es hätte oder wäre selbst seine In-

Digitized by Google

halte, auch schon bevor es sie schafft", „setzt" usw. Da es aber dem Was nach von ihnen verschieden ist, müßten vielmehr sie ihrerseits schon in ihm sein — also das, was sie von sich aus sind, und das Bewußtsein ihrerseits zu seiner Setzung „für das Bewußtsein" determinieren.

Was man also durch die Immanenzlehre beseitigen wollte: die Transzendenz des Inhalts zu seinem Bewußtsein — es bleibt unbeseitigt! Die ontologische Identifizierung von „Sein" mit „Bewußtsein" läßt sich nicht vollziehen, weil ihr die essentielle Verschiedenheit dessen was „Bewußtsein" ist, von dem jeweils in sich determinierten Inhalt des Bewußtseins widersteht. Es läßt sich allenfalls nur willkürlich dekretieren: auch diese Inhalte sind „im Grunde genommen" auch ihrer Bestimmtheit nach nichts als Bewußtsein. Aber selbst dies ist nur möglich, wenn man unter diesem als letztes Seinsprinzip angesetzten Bewußtsein etwas ganz anderes versteht, als das, was man ausdrücklich für Bewußtsein ausgibt. Kein Setzen, Meinen, kein Empfinden usw. Natürlich auch kein Erfassen. Sondern ein völlig unbestimmtes, unbekanntes, mystisches Wesen, das mit dem, was wir als Bewußtseinsphänomen kennen, auch nicht das allermindeste gemein hat. Man könnte es ebensogut das „Absolute" nennen oder „Gott", oder mit der von Schopenhauer persiflierten pathetischen Aussprache Hegels, „Üdääääh" = Idee! Aber auch „Abakadabra"!

Man wollte die Möglichkeit der Erkenntnis bei Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes theoretisch verständlich machen durch eine ontologische Identifizierung des erkennenden Bewußtseins mit dem erkannten Gegenstand als Bewußtseinsinhalt. Denn man gab sich der Täuschung hin, die Erkenntnistranszendenz sei nur Ausdruck einer vermeintlichen ontischen Geschiedenheit von Erkennendem und Erkanntem. Nachdem man nun diese Geschiedenheit in konstruktiver Metaphysik für Schein erklärt hat, muß man finden, daß seine Erkenntnistranszendenz wesenhaft fortbesteht. Sie liegt im innersten Wesen der Erkenntnis und setzt schon bei dem für bewußtseinsimmanent oder bewußtseinsidentisch erklärten Erkenntnisgegenstande an!

Diese Transzendenz läßt sich auch nicht als Objektivierung des Bewußtseins erklären. Sie müßte auch schon dem noch unobjektivierten Bewußtsein eignen, sofern auch schon in diesem die Mannigfaltigkeit der unterschiedlichen Inhalte transzendent sein müßte dem, was man „Bewußtsein" nennt. Die dekretierte Seinsidentität des Bewußtseins mit seinem Inhalte auch in diesem Zustande kann über die Wesensverschiedenheiten dessen, was die unterschiedlichen Inhalte und was Bewußtsein ist, nicht hinweghelfen. —

Kehren wir zum Ausgangspunkt dieser Ausführungen zurück: Du verglichst die Gegenstandswelt der wachen und sinnlichen Wahrnehmung mit den sogenannten Traum- und Phantasiegebilden und meintest, damit erweisen zu können, daß der phänomenologische Transzendenzcharakter der wirklichen Welt kein Einwand sein könne gegen deren bloße Bewußtseinsimmanenz, da doch auch Traum- und Phantasiegegenstände meinem Bewußtsein von ihnen als ihm transzendente, an sich bestehende Gegenstände gegenüberzustehen und von ihm erfaßt zu werden scheinen. Ich entgegne: Es stimmt schon nicht, daß Traum und Phantasiegegenstände den gleichen Charakter haben wie die wirklichen Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung meines Wachzustandes und durch ihren Widerspruch zum Wachbewußtsein und seiner wirklichen Welt als nichtseiend erwiesen werden. Sondern von sich aus geben sich die Traum- und Phantasiegegenstände als Gegenstände einer anderen Welt — eben der Traum- und Phantasiewelt — und da sie also ihrem Eigencharakter nach mit der „wirklichen Welt" gar nicht kollidieren, können sie von dieser auch nicht widerlegt werden. Das sehr alte, sehr beliebte und sehr vulgäre Argument der Traumanalogie einer wachen Wahrnehmungswelt, die selbst wieder in einem

Digitized by Google

noch höheren (späteren) Wachzustande sich auch nur als Traum entlarven könnte, nimmt nicht.

Aber was noch entscheidender ist: Statt daß solches unbegründete Analogiespiel den eigenständigen Transzendenzcharakter der wirklichen Welt unserer wachen und sinnlichen Wahrnehmung entkräften könnte zugunsten der These: die wirkliche Welt ist in Wahrheit nur unser immanentes Bewußtseinsgebilde, statt dessen wird einer genaueren Besinnung umgekehrt offenbar, daß nicht einmal die Transzendenz der Traum- und Phantasiegebilde eine nur scheinbare ist und daß nicht einmal die Gegenstände des Traums und der Phantasie bloße immanente „Bewußtseinsgebilde" sind. —

Zusammenfassend möchte ich sagen: Der Transzendenzcharakter der Erkenntnis macht gerade das Wesen des Verhältnisses des Bewußtseins zu seinen Inhalten aus. Jede These also, die dieses Verhältnis zugunsten einer ontologischen Immanenz oder Identität von Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt aufzuheben sucht, ist außer Stande, erkenntnistheoretisch jene Transzendenz auch nur im mindesten überwinden zu können.

I.: Wenn ich recht verstehe, bestreitest Du das Gelingen jeden Versuchs, den Transzendenzcharakter der Erkenntnis dadurch erkenntnistheoretisch aus der Welt schaffen zu können, daß man ihn ontologisch annuliert. Umgekehrt scheint Dir die absolute wesenhafte Untilgbarkeit des Transzendenzcharakters der Erkenntnis ein Indizium auch für das ontische Transzendentsein jeden erkannten und bewußten Gegenstandes und Inhalts im Verhältnis zum Erkennen und Bewußtsein.

Deiner gesamten Beweisführung liegt aber ein ganz anderer Transzendenzbegriff zugrunde als der von Dir bekämpften Immanenzthese. Nach dieser gibt es Bewußtseinsphänomene oder Erlebnisse nur in dem Sinne, daß Bewußtsein oder Erlebnissein ein phänomenales Moment des Soseins alles Seienden ist. „Rot" wird nicht erlebt, sondern ist Erlebnis, wird nicht empfunden, sondern ist von Haus aus Empfindung. Und innerhalb der unendlichen Mannigfaltigkeit des also Seienden, d. i. der Erlebnisse oder Bewußtseinsphänomene gibt es nun auch solche, die in der Weise spezifischen Erlebens, nämlich des Sichselbst-transzendierens sich auf andere beziehen. Die Transzendenz besteht also nicht zwischen einem irgendwie bestimmten „reinen" Bewußthaben oder Erleben einerseits und seinen Inhalten andererseits. Sondern sie besteht innerhalb eines in sich einigen Erlebnisstromes zwischen einzelnen seiner Momente, die allesamt schon Bewußtsein und Bewußtseinsinhalte zumal sind. Und die Transzendenz in der Weise des Erkennens ist nur eine spezifische Art des Transzendenzcharakters des Erlebnisstromes — neben vielen anderen, wie z. B. des Handelns, Wollens, Strebens, Fühlens, Gesinntseins u. dgl. Sie bedeutet nicht mehr als daß gewisse Momente des einheitlichen Erlebnisstromes sich auf andere etwa in der Weise eines sie sich widerständig Entgegensetzens (oder wie man dies sonstwie in speziellen Theorien bestimmen mag) beziehen.

Damit werden alle Deine Einwände hinfällig. Denn nur fälschlich unterschiebst Du der Immanenztheorie die Absicht, eine angeblich phänomenologische Transzendenz zwischen einem in sich noch leeren Bewußtsein und dem es füllenden Inhalt dadurch zu erklären, daß sie diese Erkenntnistranszendenz ontologisch aufhebt. Die Immanenzthese anerkennt diese Transzendenz nicht einmal als phänomenologisch. Transzendent sind einander immer nur Bewußtseinsphänomene oder Erlebnisse, d. i. Gehalte, zu deren Wesen schon Erlebnis- oder Bewußtseinscharakter gehört. — Damit erübrigt sich jede Frage danach, wie ein — in sich leeres, reines, nacktes! — Bewußtsein zu den ihm qua Wesensverschiedenheit transzendenten Inhalten je „gelangen" könne. Diese Frage setzt ja auch schon voraus, was Du durch ihre Stellung erst beweisen wolltest: Daß Bewußtsein seinem Wesen nach Erfassen eines Transzendenten sei! Die Immanenzthese spricht demgegenüber

Digitized by Google

allen nur irgend angebbaren Bestimmtheiten in sich und an sich selbst Bewußtseins- oder Erlebnischarakter als generellen Wesenszug zu. Sie identifiziert sie nicht mit Bewußtsein, sondern sie attribuiert ihnen Bewußtseinscharakter. Ein leeres Bewußtsein an sich ohne Inhalt ist, wie immer man es definieren mag, eine leere und sinnlose Abstraktion. Nicht weniger leer und sinnlos aber sind irgendwelche Bestimmtheiten, die nicht schon voll und ganz und wesenhaft Bewußtseinsinhalte und Erlebnisse wären.

R.: Um gleich mit dem letzten zu beginnen: Ich vermisse jeglichen Beweis für die These, daß alle angebbaren Bestimmtheiten ihrem Wesen nach Bewußtseinsphänomene oder Erlebnisse wären. Von sich aus unterscheiden sich doch gewisse Bestimmtheiten wie Rot, Stein, Haus als Nichterlebnisse und Nichtbewußtseinsphänomene, als tot und dinglich von Erlebnissen und Bewußtseinsphänomenen wie Liebe, Wahrnehmung, Denken, Fühlen, Wollen usw. Wie begründest Du also Deine Behauptung, alles Seiende wäre von Hause aus und seinem Wesen nach Bewußtseinsphänomen oder Erlebnis?

I.: Aber kennst Du denn etwas, weißt Du von irgend etwas, das nicht schon dadurch Bewußtseinsphänomen oder Erlebnis wäre, daß Du es „kennst", „weißt"? Von was immer Du reden magst, welche Bestimmtheit, welches Seiende Du auch immer denken magst — ist es Dir etwa nicht bewußt, ist es etwa nicht Erlebnis und nicht konstitutives Moment Deines Erlebnisstromes? Wie kannst Du also behaupten, daß es auch etwas geben könne, was nicht Erlebnis oder Bewußtseinsphänomen wäre? Ich frage umgekehrt: Wie begründest Du auch nur die Möglichkeit, daß es etwas anderes geben könne, wo doch alles, was Dir je bekannt sein dürfte, Bewußtseinsphänomen oder Erlebnis sein müßte?

R.: Dacht' ich es mir doch! Du hast schon völlig vergessen, was ich Dir früher klar zu machen versuchte und forderst: um ein Recht zu haben, von etwas zu reden, das nicht Bewußtsein ist, müßte ich, es erkennend, davon ein Bewußtsein haben können, ohne davon ein Bewußtsein zu haben! Wo es doch gerade das Wesen erkennenden Bewußtseins ist, etwas als ein unabhängig vom erkennenden Bewußtsein an sich Bestehendes zu erkennen. Darüber kein Wort mehr. — Du behauptest, seinem Wesen, seinem Sosein nach sei jedes Seiende Bewußtseinsphänomen oder Erlebnis. Ich aber stelle einfach fest, daß sich eine Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten von der Mannigfaltigkeit anderer Bestimmtheiten als wesenhaft und generell verschiedene Klasse abscheidet gerade daraufhin, daß die eine Klasse von Bestimmtheiten wesenhaft nicht Bewußtseinsphänomen und nicht Erlebnis ist! Das ist eine schlichte Feststellung, die nur durch denkerische Vergewaltigung zu beseitigen ist.

Im übrigen beachte den verschiedenen Sinn der Prädizierung in folgenden Sätzen: Einerseits: „Diese Landschaft ist ein Erlebnis". Und andererseits: „Freude, Wahrnehmung, Wollen sind Erlebnisse." Im letzten Beispiel wurden doch offenbar die Phänomene Freude, Wahrnehmung, Wollen als Erlebnis bestimmt. Es wird im selben Sinne von ihnen gesagt, was sie selbst sind, wie man ihnen auch eine bestimmte Dauer und Intensität zusprechen könnte. Im anderen Falle wird nicht gesagt, daß die Landschaft ein Erlebnis ist im selben Sinne wie ihr eine bestimmte Größe, oder daß sie eine Waldlandschaft ist, zugesprochen werden könnte. Nicht diese Landschaft selbst ist ihrem eigenen Was und Sosein nach Erlebnis. Sondern sie ist Inhalt eines Erlebnisses, sie wird erlebt.

Aber weiter: Du sprichst von Erlebnis- und Bewußtseinsphänomenen als von letzten Gegebenheiten und meinst offenbar, sie seien das wahrhaft Seiende. Das aber ist ein Widerspruch in sich selbst; denn in dieser Weise hast Du die Immanenzthese zugunsten einer naiv-dogmatischen Realitätssetzung preisgegeben. Nicht „das Sein" — esse — hast Du so als Bewußtsein bestimmt, sondern nur behauptet, daß das, was „in Wahrheit", nämlich schlecht und recht im realistischen Sinne

Digitized by Google

existiere, das Seiende seinem Was, seiner essentia nach den Charakter der Bewußtheit habe.

Schließlich meinst Du die Transzendenz der Erkenntnis sei nur eine spezifische Beziehung von Erlebnissen oderBewußtseinsphänomenen auf andere, und zwar nur eine neben vielen anderen. Neben der Transzendenz des Erkennens gebe es z. B. auch die Transzendenz des Handelns, Strebens, Wollens u. dgl. Nicht aber dürfe man die Erkenntnistranszendenz vorbestimmen als Beziehung eines in sich inhaltlosen Bewußtseins auf seinen Inhalt, oder einer ihres Gegenstandes entbehrenden Erkenntnis auf diesen ihren Gegenstand. Und selbstverständlich leugnest Du auch von den einzelnen Bewußtseinsphänomenen oder Erlebnissen, aus denen allein, als seienden Bestimmtheiten, sich der Erlebnis- oder Bewußtseinsstrom konstituiert, daß sie in sich gespalten sind in „leeres" „nacktes", „reines" Bewußtsein von — einerseits, und in es erfüllenden Inhalt andererseits.

Ich muß Dich ernstlich fragen, ob Du Dir bei solcher Doktrin unter Worten wie „Erlebnis-Bewußtseinsphänomen" und „Erkenntnis" überhaupt noch etwas zu denken vermagst! Ist Bewußtsein nicht ein Bewußt-haben seines Inhalts, ist Erlebnis kein Erleben von etwas, ist Bewußtsein nicht ein Sichtig-haben, nicht ein schauendes Erfassen seines Inhalts — dann gestehe ich, daß ich mir unter diesen Worten überhaupt nichts mehr zu denken vermag. Gefragt werden kann nur, ob das, was als Bewußtsein, Erlebnis, Erkenntnis sich so gibt, als wäre es Sichtig-haben, Schauenserfassung eines an sich bestehenden und in diesem Sinne dem Bewußtsein, Erlebnis, Erkennen selbst Transzendenten — ob dies auch in Wahrheit das ist, als was es sich gibt. Nicht aber kann dieses Phänomen als dieses Phänomen geleugnet werden. Nur diese Phänomenalität selbst setze ich voraus; und das ist es, was Du mir als petitio principii vorwirfst. Und ich setze sie nicht eigentlich voraus, sondern sie ist uns von sich aus vorgegeben als letzter Anhalt, als eben das Phänomen, das eben in seiner Phänomenalität Problem ist.

Demgegenüber sprichst Du von Bewußtsein- und Erlebnisphänomenen und deren Strom und von Erkenntnis und ignorierst dessen phänomenales Sosein. Nämlich die eigentümliche Doppelschichtigkeit und die einseitige Beziehung der Schicht des Bewußtseins auf Bewußtseinsinhalt als dem, was Bewußtsein selbst ist, Transzendentes. Du tust so, als fingiere ich diese phänomenale Urgegebenheit und setzest an deren Stelle einschichtige Soseinsbestimmtheiten, die Du, ich weiß nicht warum, Bewußtseins- und Erlebnisphänomene — nur nennst!

Du erklärst das Erkenntnisphänomen als Transzendenzbeziehung zwischen Erlebnis- oder Bewußtseinsphänomenen. Ich aber muß es schon innerhalb dieser Beziehungsglieder selbst ansetzen. Nennst Du etwa „Rot" eine „Empfindung" und in diesem Sinne ein Erlebnis- oder Bewußtseinsphänomen, so verstehe ich nicht, wie Du zu solchen Bezeichnungen kommst, wenn Du nicht denkst, Rot sei oben nur deshalb „Empfindung", weil es empfunden, d. h. wissend gehabt, erfaßt werde! Und sprichst Du von einem Erlebnis- oder Bewußtseinsstrom, dann verstehe ich dies nicht, wenn Erlebnis von — und Bewußtsein von — sich einerseits erst in der Transzendenz linearer Kontinuität dieses Stroms konstituieren soll, andererseits aber Erlebnisse oder Bewußtseinsphänomene diesen Strom als dessen Einzelmomente konstituieren. Ich verstehe vor allem nicht, was dieser Strom überhaupt ist — ohne dieses Bewußtsein und Erleben seines Inhalts, und wie er überhaupt Existenz haben kann — sofern er nichts ist als Bewußtsein und Erlebnisstrom! Denn offenbar setzt doch Bewußtsein oder Erleben schon die Existenz eines Wissenden oder Erlebenden voraus, der nicht selbst wieder erst durch sein Erleben und Bewußtsein existieren kann! Existiert der nicht, der Bewußtsein oder Erlebnisse hat, dann existiert doch auch nicht Bewußtsein oder Erleben. Und ist Existenz, ist Sein nur für ein Bewußtsein oder Erleben, mit

Digitized by Google

diesem identisch oder korrelativ zu ihm: wie kann es dann je das Sein oder die Existenz des Bewußtseins oder Erlebens selbst — geben? Und gibt es sie nicht: wie kann da Etwas je bewußt oder erlebt werden?!

I.: Du verstehst nicht, wie ich von einem Bewußtseins- oder Erlebnisstrom sprechen kann, wenn sich die Erkenntnistranszendenz erst in der linearen Kontinuität dieses Stroms, also zwischen den Einzelbewußtseins- oder Erlebniselementen dieses Stroms bilden soll — statt schon innerhalb jedes dieser Einzelmomente gegeben zu sein. Du meinst: das Transzendenzphänomen wäre jedem Bewußtseins- oder Erlebnisphänomen an und in sich derart wesenhaft, daß man kein Recht hätte, sich einen Strom aus diesen Phänomenen bestehend zu denken, wenn jene Transzendenz erst sich im Zusammenhang der linearen Selbstbeziehung zwischen den Bewußtseins- oder Erlebnisphänomenen als konstitutiven Elemente jenes Stromes bilden können soll.

Hier mißverstehst Du die Rede vom konstitutiven Bestand des einheitlichen Bewußtseins- oder Erlebnisstroms. Dieser Strom „besteht" nicht aus seinen Elementen wie die Summe aus ihren Summanden, seine Elemente sind ihm nicht wie ein Atomhaufen vorgegeben; sondern dank der absoluten Kontinuität jenes Stroms sind sie nur in ihm und aus ihm und sind nichts außer ihm. Ich bin also durchaus imstande, Dir zuzugeben, daß schon das, was Du Einzelmomente des Bewußtseins oder Erlebens nennst, in sich transzendent ist. Aber ich leugne, daß diese Einzelphänomene an sich und in sich — in cäsurhafter Vereinzelung — überhaupt bestehen! Andererseits: Wenn ich sage, jene Transzendenzen bilden sich erst in der linearen Kontinuität dieses Stroms, so meine ich nicht, sie vollziehe sich an den Einzelphänomenen des Bewußtseins oder Erlebens als an ihr vorgegebenen Elementen. Sondern: Transzendenz, linearer Kontinuitätsstrom einerseits und die sich transzendierenden Elemente andererseits — beides ist nur eines aus dem andern, eines durch das andere. Die Elemente sind, was sie sind nur sofern sie transzendiert werden. Und die Transzendenz selbst ist nur, sofern sie aus einem Element ins andere transzendiert. Pure Fiktion, willkürliche Abstraktion ist es aber, von Einzelphänomenen des Bewußtseins oder Erlebnisses als von gleichsam statischen und atomhaft auseinander „gegebenen" Festigkeiten zu reden. In Wahrheit gründet jedes dieser Einzelphänomene im absoluten Ineinander einer sie umspannenden Einheit, eines ist, was es ist, nur im Gegenzug zum andern und hat sein Sein nur in dieser Spannung zum andern.

Du wirst sagen, das sei konstruktive Metaphysik. Nun, es ist Resultat einer tiefen und innigen Erfahrung. Ich habe es gar nicht nötig, zu Hegelschem Tiefsinn meine Zuflucht zu nehmen, der das in sich Widerspruchhafte und endlich Nichtige aller Einzelbestimmtheit entdeckt, das Scheindasein aller statischen Starre, der das unendliche, sich selbst stetig verzehrende Vibrieren des Lebens der „Idee" als wahres Sein widerspricht. Die Gründe, die mich bestimmen, liegen schon auf der Oberfläche der Erfahrung: Wo gibt es im Strom meines Bewußtseins und Erlebens jene Cäsuren zwischen einem Jetzt und einem Dann und zwischen einem Dies und einem Jenem? Ist es nicht stetiges Auftauchen, Verklingen und Vorwegnehmen? Und gibt es je Inhalte für mich, die nicht durch und durch durchsetzt wären von Erinnertem, längst Erfahrenem, längst Vergangenem — und doch in der Bestimmtheit des eben erlebten Inhalts durchaus Gegenwärtigen? Und Inhalte, die nicht gleichfalls bestimmt wären von Einstellung, Erwartung, Wunsch und Wille, Hoffnung und Furcht, Zugekehrtheit ins Kommende, noch nicht Seiende — und gleichwohl im Vor- und Anblick Vorweggenommenes? Und Inhalte, die nicht charakterisiert wären durch Abglanz, Kontrast anderer benachbarter Inhalte, durch Färbung des Milieus? Und wo anders als bloß im Kopfe der Stubengelehrsamkeit existieren jene säuberlich und exakt von einander unterschiedenen Einzelphänomene? Greift nicht alles ineinander und ist nicht alles mit jedem zusammen, was Analysen der

Digitized by Google

Gelehrsamkeit auseinandernehmen und nebeneinandersetzen, als wäre das eine, was es ist, ohne das andere und existierte auch an sich ohne das andere?

So ist also die gegenseitige Angewiesenheit der Erscheinungen aufeinander das immanente Wesen ihres Soseins. Sie sind was sie sind, eine immer nur in Beziehung auf die andere, durch gegenseitige Abhängigkeit. Isoliert sind sie nicht, alles besteht nur im einheitlich sich durchdringenden, sich gegenseitig bestimmenden Zusammenhang — unter anderem auch das, was Dir eine phänomenale Urgegebenheit zu sein scheint: die Doppelschichtigkeit und innere Gespaltenheit in Bewußtsein oder Erlebniselement und seinen Inhalt.

Damit bin ich aber schon beim andern zweiten entscheidenden Einwand gegen das von Dir soeben Vorgebrachte. Doch zuvor noch dies: Ebenso wie Du zu Unrecht die einzelnen Bewußtseins- oder Erlebnisphänomene als gesonderte Teile des Stroms ansetzest und deshalb nicht verstehen kannst, wie — einerseits — diese Teile Bewußtseins- oder Erlebnisphänomene sein sollen, wo doch das Deiner Meinung nach Wesentliche von Bewußtsein oder Erlebnis, nämlich die Transzendenz, sich erst innerhalb des Zusammenhangs dieser Teile bilden soll und wie man — andererseits — die Transzendenz als Beziehung zwischen den schon als Erlebnis- oder Bewußtseinsphänomenen angesetzten Einzelmomenten des Bewußtseins- oder Erlebnisstroms erklären kann, wo doch Transzendenz diese Teile erst zu Erlebnis- oder Bewußtseinselementen macht: ebenso und aus demselben Grunde verstehst Du nicht, wie man dem Erlebnis- oder Bewußtseinsstrom ein Sein zusprechen kann, und dennoch behauptet: alles Sein sei nur ein Sein für ein Bewußtsein; oder: Sein und Bewußt-sein sei dasselbe.

Weder sind die einzelnen Erlebnis- oder Bewußtseinsphänomene ihrem einheitlichen Gesamtstrom vorgegebene Bestandteile. Noch auch ist dieser Gesamtstrom ein Seiendes außerhalb seiner Momente, also auch nicht deren an sich vorhandene Gesamtsumme. Auch das Sein des Bewußtseinsstromes selbst vollzieht sich nur für einzelne seiner Momente. Da er dank seiner absoluten Kontinuität wesentlich auf jedes seiner Momente angewiesen ist, „ist" er nichts und ist er nicht „an sich", sondern nur für sie. Jede Isolierung von Teil und Ganzem ist pure Fiktion einem wesenhaften Ineinander gegenüber. Weder kann es da ein An-sich-sein von „Bestandteilen" geben noch der Totalsumme, wo keines von beiden selbständig sondern nur im andern ist, was es ist. Von einem „Sein" im Sinne objektiven Bestehens zu reden, hätte nur einem seienden Was gegenüber Sinn, das an sich wäre, was es ist. Aber eben dies gibt es nicht! Ist alles und jedes, was es ist, nur in Beziehung zu anderem, ist es nichts in isolierter Selbstheit, dann hat die Rede von Sein im Sinne objektiven Bestehens keinen Sinn mehr. Vielmehr Sinn hat sie nur innerhalb der Immanenz des Bewußtseins- oder Erlebnisstroms und seiner Momente: Sofern nämlich etwas Was und Wie ist nur in Relation zu anderem Was und Wie, insofern hat es auch Sein: es ist, es besteht, ist gegeben nur in bezug auf das, das korrelativ sein Was- und Sosein bedingt. Dies würde auch dann gelten, wenn es wirklich so etwas wie ein reines nacktes (in sich inhaltloses) Bewußtsein — oder Erleben von — einerseits und dessen Inhalte andererseits „gäbe". Auch dann würden beide Seiten sich in der Angewiesenheit von „Subjekt" und „Objekt" gegenseitig bedingen. —

Der zweite entscheidende Einwand gegen das von Dir zuletzt Vorgebrachte ist aber dieser: Du verwechselst Deutung mit phänomenologischer Deskription. Für Dich ist es ausgemacht, daß jedes Bewußtsein oder Erleben seinem phänomenalen Sosein nach doppelschichtig ist, sofern es in sich gespalten ist in das Bewußtsein von, — Erleben von — einerseits, und das, wovon es Bewußtsein oder Erlebnis ist andererseits. All dies aber sind, so behaupte ich, nichts anderes als voreilige Festsetzungen, abstrahiert aus einer ungenauen Erfahrung. Und mehr noch sind es jeglicher anschaulichen Verifikation entbehrende denkerische Dekrete.

Digitized by Google

Erinnere Dich daran, daß auch die Immanenztheorie im von mir vertretenen Sinne die Duplizität des Erkannten einmal objektiv an sich, das anderemal als „Abbild in meinem Bewußtsein" — verwirft. Darin stimmen wir ja völlig überein. Nun aber deutest Du Erkenntnis als ein direktes Erfassen, als unmittelbares Auftreffen des erfassenden Erkenntnisblicks auf den erkannten Gegenstand — d. i. auf den jenem Erfassen selbst transzendenten, d. i. an sich selbst existierenden Gegenstand. So ist das Erkenntnisphänomen für Dich in zwei voneinander wesenhaft getrennte Seiten gespalten, ist wesenhaft doppelschichtig. Denn es konstituiert sich einerseits aus dem erkennenden Blick, andererseits aus dem erkannten Gegenstand. Und im direkten Kontakt beider, im Auftreffen des Blicks auf den Gegenstand vollzieht sich Deiner Überzeugung nach Erkenntnis als wesenhafte Transzendenz: Gerade, daß dieser Blick nicht eingesperrt ist in ein „immanentes Bewußtsein", gerade, daß er im direkten Übergang („Überschreiten" = transzendere) zu etwas, was er nicht selbst ist, sehenden Zugang hat zu diesem, macht ihn zu dem, was er ist.

Und wenn ich Dich nun recht verstehe, setzest Du das derartig bestimmte Erkennen schon in jedem Bewußtsein oder Erleben voraus. Jedes Bewußtsein oder Erleben ist direktes Erfassen des Bewußtseins- oder Erlebnisinhaltes als eines dem Bewußtsein oder Erleben Transzendenten. Wenn ich richtig rate, so wirst Du auch allen Irrtum und alle Täuschung nicht aufs Konto des Bewußtseins oder Erlebens setzen, sondern, wie ich vermute, irgendwie anders zu erklären versuchen.

R.: Du rätst richtig und auch Deine Interpretation meiner Auffassung muß ich anerkennen.

I.: Gut. Jetzt aber stelle ich die Frage: Was berechtigt Dich dazu, den unmittelbaren Kontakt, von dem eben die Rede ist, „Sehen", „Erfassen", „Schauen", „Blick" zu nennen? Gründet dies wirklich in einer unmittelbaren Feststellung — und nicht in einer gedanklichen Voraussetzung? Ich meine: Setzest Du da nicht immer schon die Gesondertheit und Vorgegebenheit von Dir als erkenntnisfähigem Subjekt einerseits und allem übrigen als erkennbarem Objekt voraus? So daß Du dann nur logischerweise den Kontakt zwischen beiden Dir erst durch einen Erfassungsakt herstellbar erklären mußt? In Wirklichkeit aber ist das Primäre und Unmittelbare nur ein fluktuierendes, in sich ungesondertes, ein durchaus einheitliches Dasein, ein durchaus einschichtiges, lineares Dasein, dem — nochmals — in einer Linie ineinander und nebeneinander, nicht aber gegeneinander! — angehören sowohl das, was Du Inhalt oder Gegenstand von Erleben und Bewußtsein nennst, als auch Erleben und Bewußtsein selbst. Subjekt und Objekt, Ich und Welt, Erlebtes und Erleben, Bewußtsein und dessen Inhalt: das sind Kategorien, die sich erst sekundär innerhalb des einen linearen Daseinsstroms konstituieren: in ihm, für ihn und durch ihn. Diesem unmittelbar feststellbaren Daseinsstrom gehören an stetig fluktuierende Inhalte, bald dieser, bald jener Art, u. a. bald „Äußerliches", „Sinnliches", „Dingliches", „Welthaftes", bald „Innerliches", „Seelisches", Erlebnishaftes, Ichhaftes. In bald wirrem Durcheinander, bald geregeltem Nacheinander folgen einander diese Inhalte. Nicht gehört diesem unmittelbaren Dasein aber an die korrelative Gegeneinandergestelltheit der beiden zuletzt genannten Arten, wohl aber ein lineares Sichbeziehen der verschiedenen Inhalte aufeinander, u. a. auch der Inhalte dieser beiden Arten. Diesem unmittelbaren Daseinsstrom gehören aber auch an das, was man „Akte" des Setzens und Bindens nennt. Und erst kraft solcher Akte konstituiert sich für dieses unmittelbare Dasein ein ihm selbst transzendentes „Ich" und „Selbst" einerseits und „Nichtich" und „Welt" andererseits, ein Subjekt einerseits und ein Objekt andererseits in wesenhafter Zuordnung zueinander: „Wesenhaft einander zugeordnet" nicht „an sich", sondern eben nur kraft der immanenten Natur jener Setzungen und nur für das unmittelbare Dasein, dem in Wahrheit nichts transzendent ist, sondern immanent. — Wenn nun dieser unmittelbare Daseinsstrom Erlebnis-

Digitized by Google

oder Bewußtseinsstrom genannt wird, dann nur auf Grund eben dieses transzendentalen Charakters, d. i. auf Grund dieser in ihm sich bildenden fiktiven Gegenständlichkeit nach zwei Seiten hin. Es hieße die von mir vertretene Theorie gänzlich mißverstehen, wenn man sie interpretierte, als sage sie etwa: Der Baum, den ich hier eben vor mir wahrnehme, sei in Wahrheit nur „mein Bewußtseinsphänomen" oder sei in sich nur ein Bewußtseinsphänomen. Denn dies würde voraussetzen ein Ich, in bezug auf das allein von einem „mein" gesprochen werden könnte. Oder es würde voraussetzen eine gesonderte „In-sich"-Existenz dessen, was „in Wahrheit" Baum ist. Wenn die realistische Erkenntnistheorie bloß besagte, es gäbe das Erkannte nicht bloß als Inhalt meines Bewußtseins oder Erlebens, dann könnte ich mich getrost zum Realismus bekennen. Denn ich behaupte keineswegs, daß alle Inhalte nur Erlebnis- oder Bewußtseinsinhalte sind. Und ich bin weit davon entfernt, dem Bewußtsein oder Erleben die alleinige Existenz zuzubilligen. Ich bestreite vielmehr, daß irgendetwas an sich wirklich existiert: weder „Welt" noch „Ich", weder „Objekt" noch „Subjekt", weder Bewußtseinsinhalte noch Bewußtsein selbst. Ich billige dem „Subjektiven" nicht den geringsten Vorrang vor dem „Objektiven" zu.

Wenn ich also in Wahrheit nicht Realist bin, sondern Idealist, „Immanenztheoretiker", dann nur deshalb, weil ich der Überzeugung bin, daß „wirklich existieren", „an sich" d. i. jenseits des bloßen Bewußtseins und Erlebens existieren, nichts anderes besagt, als einen immanenten Index, nämlich den Transzendenzcharakter des unmittelbaren Daseinsstroms, dem alles Seiende restlos angehört und der selbst, wie aus Früherem deutlich geworden ist, auch seinerseits nicht wirklich existiert. Da nämlich er und alle seine Inhalte alles was er und sie sind, nur immer sind in Relation zueinander.

Ich wiederhole: Du argumentierst auf Grund von Voraussetzungen, die Du für phänomenologische Urgegebenheiten hältst, die aber in Wahrheit etwas sehr Sekundäres sind. Nämlich: die gesonderte Existenz von Erkennendem und Erkanntem, von Bewußtsein oder Erleben und dessen Inhalten. Den unmittelbaren Kontakt zwischen beiden nennst Du Sehen, Erfassen, Schauen, direktes Auftreffen des Blicks auf einen transzendenten Gegenstand. Ich entgegne: Urphänomen ist nur ein einheitlicher Daseinsstrom, dem so etwas wie Bewußtseinssubjekt und -objekt als Gegebenheiten nicht angehören, dem aber in absoluter Kontinuität angehören alle Bestimmtheiten, die in immanenter Transzendenz als jenem Strom selbst transzendent gesetzt werden. Sowohl die Gesondertheit als auch die transzendente Existenz, die nach Dir im Erkennen erst unmittelbar überbrückt wird, ist dem unmittelbaren Daseinsstrom nicht vorgegeben, sondern — im Gegenteil — nur dessen phänomenales Produkt. Der Kontakt ist in der Kontinuität des einheitlichen Daseinsstroms schon da, er muß nicht erst hergestellt werden. Und er ist kein Kontakt des Erkennenden und Erkannten, sondern ein Kontakt der Inhalte des unmittelbaren Daseinsstroms, dem „Welt"- und „Erlebnis"inhalte, Ichliches und Dingliches in gleicher Weise angehören. Das Erkennen ist die Transzendentsetzung einer fiktiven Ich- und Weltexistenz kraft gewisser immanenter Akte des unmittelbaren Daseinsstromes. Weder von einem Habenden des Bewußtseins oder Erlebens, noch von einer urphänomenalen Gespaltenheit und Doppelschichtigkeit von Bewußtsein und Erleben einerseits und seiner Inhalte andererseits kann demnach die Rede sein.

Die Auseinandersetzung wird fortgesetzt.

Digitized by Google

Lesenswert:

Friedrich Bassenge: Das Versprechen. Ein Beitrag zur Philosophie der Sittlichkeit und des Rechts. 1930. Junker und Dünnhaupt, Verlag. Berlin. Brosch. RM. 4. Grundfalsche, sehr bedenkliche Behauptungen der Art, wie diese Schrift sie bietet, sollte man nur lesen, um ihnen widersprechen zu können, bevor sie Unheil anrichten. Wenn man bei der letzten Begründung sittlicher Pflicht nicht tiefer gedrungen ist als in die Sphäre der „kosmischen Bedeutung vom Gütern" u. dgl., dann hat man keine Berufung zu Behauptungen wie: „... daß den überlieferten Begriffen von allgemeinen, ewigen, abstrakten, unveränderlichen Pflichten und Rechten — etwa im Stil der zehn Gebote bzw. der Menschenrechte — keine objektive Realität zukommt. Die Gesetzlichkeit, die man mit solchen Begriffen zu fassen versucht hat, ist keine Wesensgesetzlichkeit, sondern eine statistische" (S. 21). — Die Philosophie — dies Heft erscheint als Sonderheft der „Deutschen Philosophischen Gesellschaft" — hätte ganz besonderen Grund, mit solchen Äußerungen äußerst vorsichtig zu sein, denn der Fond von Vertrauen zu ihrer Einsichtsfähigkeit in moralischen Dingen ist ohnehin schon minimal.

Dessoir, M.: Beiträge zur allgemeinen Kunstwissenschaft. 238 Seiten, 3 Tafeln. Lex.-8°. 1929. Stuttgart, Ferdinand Enke. Geh. RM. 12,50, in Leinen geb. RM. 15.

Geiger, M.: Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik. 183 Seiten. 1930. Verlag von Friedrich Cohen in Bonn. RM. 8, geb. RM. 10.

Geyser, J.: Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Eine logisch-ontologische Untersuchung. Geb. in Leinen RM. 7. 136 Seiten. Josef Habbel, Verlagshandlung, Regensburg.

Janssen, Otto: Ideeller Aufbau und Metaphysik des Denkens. I. Das behauptende Denken und seine ideelle Entfaltung. 1929. Felix Meiner, Leipzig. VIII, 226 S. Gr. 8°. Geh. RM. 13, in Ganzleinen geb. RM. 15. Das Niveau dieses Buches macht es dem an einer autochthonen logischen Sphäre der Begriffe und Urteile festhaltenden Phänomenologen zur Pflicht, sich mit den diese Lehre angreifenden Analysen auseinanderzusetzen. Janssen stellt hier Probleme wieder neu zur Diskussion deren Erörterung man — vielleicht nur infolge ihrer (aussichtslosen?) Schwierigkeit — gern unterläßt, trotzdem man von ihrer fundamentalen Wichtigkeit und von ihrer bisherigen Ungelöstheit weiß.

Joel, K.: Geschichtsphilosophische Problematik seit der Jahrhundertwende. Aufsatz im „Archiv für Kulturgeschichte", XX. 2. Leipzig bei B. G. Teubner.

Löwith, K.: Grundzüge der Entwickelung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie. Aufsatz in „Theologische Rundschau", II, 1. Tübingen bei J. C. B. Mohr.

Kraus, O.: Albert Schweitzer, Sein Werk und seine Weltanschauung. (2. vermehrte Auflage) 1929. Berlin, Verlag Kurt Metzner G. m. b. H. 78 Seiten und 27 Bilder, 1 Faksimile, 4°. RM. 6,50, geb. RM. 8. Zweifellos ist Albert Schweitzer — ein Charakter von der sittlichen Größe, Energie und Wucht mittelalterlicher Heidenapostel — ein Paradoxon unserer Zeit. Die bloße Tatsache, daß seine Existenz heute überhaupt möglich ist, ist aber vielleicht noch weit mehr: Ankündigung einer wesenhaften Kulturwende, die immer nur durch die Unzeitgemäßheit Einzelner herbeigeführt wurde. — Die charakterologische Analyse durch Oskar Kraus gilt vor allem der geistigen — philosophischen — Physiognomie Albert Schweitzers.

Neumark, D.: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. II/II. 371 Seiten. Berlin 1928. Walter de Gruyter & Co. RM. 18. Dieser letzte Band des infolge frühen Todes des Verfassers unvollendet gebliebenen, groß angelegten Werkes bearbeitet an Hand der göttlichen Attributenlehre die Entwickelung jüdischer Metaphysik im Talmud und bei Philo, Israeli, Saadja und Gabirol. Auch die Einflüsse Plotins und der früharabischen Philosophie werden eingehend behandelt. — Die christlich-europäische Darstellung mittelalterlicher Philosophie bedarf längst von Grund aus einer Korrektur der sehr naiven perspektivischen Verzerrung, in der sie die Entwickelung mittelalterlicher Philosophie sieht. Es ist durchaus nicht so, daß Araber und Juden nur das Gedankenmaterial vermittelt und bereitgestellt hätten, aus dem erst christliche Denker selbstständige Systeme mit neuen Problemstellungen und Lösungen gezimmert hätten. Eine wirklich unparteiische wissenschaftliche Darstellung müßte endlich

Digitized by Google

lernen, die Entwickelung aus den Eigenperspektiven der beiden nichtchristlichen Richtungen auch zu sehen, um deren Eigen- und Selbständigkeit und innere Vollendung richtig bewerten zu können: Statt in der arabischen und jüdischen Philosophie nur „Vorhallen der christlichen" (Grabmann) zu erblicken und — ohne eine Spur des Beweises, völlig gewaltsam allen offenbaren historischen Zusammenhängen zum Trotze — jeden tiefen und großen Gedanken mittelalterlicher Philosophie gewissermaßen apriori für christlichen Ursprungs zu erklären. Eine wissenschaftliche Darstellung der Philosophiegeschichte des Mittelalters wird sich daher auch mit der durch Neumark vom jüdischen Standpunkt gegebenen Darstellung auseinanderzusetzen haben. Neumarks Werk vereinigt unheimliche Materialvertrautheit und philologischen Spürsinn mit wirklich lebendigem philosophischen Verständnis der dargestellten Probleme, die er durch neuzeitliche Philosophie für so wenig erledigt hält, daß er zu ihnen selbst sachlich Stellung zu nehmen sich bewogen fühlt. — Im übrigen wird durch die Herausarbeitung der besonderen Rolle, die in der jüdischen Philosophie die Attributenlehre spielt, auch deutlich sichtbar, wie organisch und geradlinig Spinozas Philosophie aus der jüdischen Tradition herauswächst und wie sehr rein äußerlich ihre Abhängigkeit von Descartes ist.

Pauler, A. v.: Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit. Oktav, 294 Seiten. 1929. W. Gruyter & Co. RM. 11, geb. RM. 13.

Schweitzer, A.: Das Christentum und die Weltreligionen. Vorlesungen. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München. 8. bis 11. Tausend. 1929. Geh. RM. 2, Halbleinen MR. 2,80.

Schweitzer, A.: Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie I. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München. 13. bis 16. Tausend. 1929. Geh. RM. 2, Halbleinen RM. 2,80, Ganzleinen RM. 3,50.

Schweitzer, A.: Kultur und Ethik. Kulturphilosophie II. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München. 9. bis 13. Tausend. 1929. Geh. RM. 6, Halbleinen RM. 7,50, Ganzleinen RM. 8,50.

Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle (S.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Grundwissenschaft

Philosophische Zeitschrift der Johannes-Rehmke-Gesellschaft

In Verbindung mit Privatdozent Dr. M. Florian-Bukarest, Prof. Dr. P. E. Liljeqvist-Lund, Prof. D. Michaltschew-Sofia, Dr. Th. Skribanowitz-Leningrad, unter Mitwirkung von Dr. K. Gassen-Greifswald und Dr. W. Wieckburg-Berlin herausgegeben von Prof. Dr. J. E. Heyde-Rostock

In einer Zeit, welche die Philosophie gemäß dem bekannten Worte Fichtes ihres Anspruchs auf sachliche Erkenntnis berauben und zu einem rein persönlichen Bekenntnis von beschränkter Gültigkeit herabdrücken möchte, in einer Zeit, da das berückende Schlagwort vom Erleben, vom gefühlsmäßigen, irrationalen Schauen als der Weisheit letzter Schluß verkündet wird, wo stilistische Formschönheit und poetischer Schwung den Wahrheitsgehalt philosophischer Bemühung ersetzen soll — in einer solchen Zeit ist Johannes Rehmke mit seinem ernsten und eindringlichen Ringen nach schlichter Klarheit ein Künder und Mahner zu Umkehr und Einkehr: Philosophie hat nur Daseinsberechtigung, wenn sie in der Form einer reinen, Allgemeingültigkeit ihrer Ergebnisse beanspruchenden Wissenschaft auf Fraglosigkeit und Klarheit inbetreff des „Gegebenen", insbesondere der allgemeinsten Grundlagen der mannigfach verschiedenen Sonderwissenschaften abzweckt.

Um diese Gedanken zu vertreten, gibt die Johannes-Rehmke-Gesellschaft die Zeitschrift „Grundwissenschaft" heraus, die jährlich viermal in einem Gesamtumfang von etwa 25 Bogen erscheint. (Bisher erschienen Bd. I bis Bd. IX.) Die Zeitschrift enthält im ersten Teil „Abhandlungen" und „Beurteilungen"; in ihrem zweiten Teile „Anregungen und Hinweise", ferner „Besprechungen" philosophischer Neuerscheinungen sowie besondere Abteilungen „Aussprache", „Frage und Antwort", „Umschau" usw. und „Mitteilungen". Eine ausführliche „Zeitschriftenschau", die über den Inhalt anderer philosophischer Zeitschriften berichtet, bildet den Schluß jeden Heftes.

Mitglieder der Johannes-Rehmke-Gesellschaft erhalten die **„Grundwissenschaft"** und die in zwangloser Folge erscheinenden **„Beihefte"** und **„Mitteilungen"** unentgeltlich. Der Jahresbeitrag beträgt RM. 12,—, für Studierende RM. 6,—. Probehefte (sowie Satzungen, Schriftenverzeichnisse usw.) sind zu beziehen durch die Geschäftsstelle: Professor **Dr. J. E. Heyde**, Rostock, Lessingstr. 3 (Postscheck-Konto: „Professor Dr. J. E. Heyde für J. Rehmke-Gesellschaft, Postscheckamt Stettin Nr. 2665"), wohin auch Anmeldungen zur Mitgliedschaft, Beitragszahlungen, Anfragen usw. zu richten sind.

Im Buchhandel ist die „Grundwissenschaft" zu beziehen durch

Verlag von Felix Meiner in Leipzig

Digitized by Google

Verleger: AKAD. VERLAGSGESELLSCHAFT, m. b. H., Leipzig
DAVID NUTT, London — G. E. STECHERT & CO., New York
FELIX ALCAN, Paris — NICOLA ZANICHELLI, Bologna — RUIZ HERMANOS, Madrid
RENASCENÇA PORTUGUESA, Porto — THE MARUZEN COMPANY, Tokyo

„SCIENTIA"

Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese

Erscheint monatlich (jedes Heft 100—120 Seiten)

Schriftleiter: EUGENIO RIGNANO

Ist die einzige Zeitschrift mit einem wahrhaft internat. Mitarbeiterstab.

Ist die einzige Zeitschrift die in der ganzen Welt verbreitet ist.

Ist die einzige Zeitschrift der Synthese und der Zusammenfassung der Kenntnisse, die die Hauptfragen sämtlicher Wissenschaften: der Geschichte der Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie und Soziologie behandelt.

Ist die einzige Zeitschrift die mittels Nachfragen unter den berühmtesten Gelehrten und Schriftstellern sämtlicher Länder (Über die philosophischen Grundsätze der verschiedenen Wissenschaften; Über die grundlegendsten astronomischen und physischen Fragen; Über den Beitrag, den die verschiedenen Länder der Entwicklung der verschiedenen Hauptteile der Wissenschaft gegeben haben; Über die bedeutendsten biologischen Fragen; Über die großen ökonomischen und sozialen internationalen Fragen) alle großen Probleme, die das lehrbegierige und geistige Milieu der ganzen Welt aufwühlt, studiert, und die zur selben Zeit den ersten Versuch der internationalen Organisation der philosophischen und wissenschaftlichen Bewegung macht.

Ist die einzige Zeitschrift die sich rühmen kann, unter ihren Mitarbeitern die berühmtesten Gelehrten in der ganzen Welt zu besitzen.

Die Artikel werden in der Sprache ihrer Verfasser veröffentlicht, und in jedem Hefte befindet sich ein Supplement, das die französische Übersetzung von allen nichtfranzösischen Artikeln enthält. Die Zeitschrift ist also auch denjenigen, die nur die französische Sprache kennen, vollständig zugänglich.

Verlangen Sie vom Generalsekretär der „Scientia" in Mailand ein Probeheft unentgeltlich, unter Einsendung von 50 Pf. in Briefmarken zur Deckung der Versandspesen.

Abonnementspreis: Deutschland jährlich RM. 35.—

Das Bureau der „SCIENTIA": Via A. De Togni 12, Mailand (116)

Generalsekretär des Bureau der Redaktion: PAOLO BONETTI

Generalvertretung für Deutschland:

Buchhandlung Gustav Fock G. m. b. H., Leipzig, Schloßgasse 7—9

Buchdruckerei des Waisenhauses Halle (S.)

Digitized by Google

II. Jahrgang · Heft 3 1930 Preis Reichsmark 2.50

PHILOSOPHISCHE HEFTE

Herausgegeben von
MAXIMILIAN BECK

Inhalt:

Einzelmensch und Gemeinschaft (Adalbert Stifter)
R. Jancke: Zur Kritik von N. Hartmann's Ethik durch E. v. Aster
J. Janeff: Kant und das Problem der Geschichte
O. Kraus: Alles und Nichts
M. Beck: Erkenntnistheoretische Auseinandersetzung (Fortsetzung)
Lesenswerte Bücher

VERLAG DER PHILOSOPHISCHEN HEFTE
DR. MAXIMILIAN BECK, BERLIN-WANNSEE, ROBERTSTRASSE 9

Digitized by Google

Die Philosophischen Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge
Abonnementspreis für drei Hefte RM. 6,—
Postscheckkonto: Berlin 125827, Dr. Maximilian Beck

Philosophische Hefte

1. JAHRGANG

Großoktav, 274 S., Preis RM. 6.—; Preis des Einzelheftes RM. 1,75

INHALT:

Erstes Heft: Programm — Von der Existenz des Philosophen (Kierkegaard) — Philosophie und Philologie (Nietzsche) — M. Beck: Martin Heidegger, Sein und Zeit (Referat und Kritik) — H. Marcuse: Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus.

Zweites Heft: M. Beck: Kritische Auseinandersetzung mit den ethischen Grundprinzipien der Gegenwart (mit besonderer Berücksichtigung der Lehren von Dilthey und Nikolai Hartmann) — H. Gabriel: Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler — H. Effelberger: Die Modalitäten in der Geschichte — F. Löw: Bemerkungen zur relativistischen Auffassung von Raum und Zeit — E. Runeman: Auf dem Wege zum Matriarchat.

Drittes Heft: O. Kraus: Die „kopernikanische Wendung" in Brentanos Erkenntnis- und Wertlehre — H. Noack: Über das systematische Problem der Kunstwissenschaften — M. Beck: Ideelle Existenz.

Viertes Heft: M. Beck: Ideelle Existenz (Fortsetzung und Schluß) — J. E. Heyde: Das Allgemeine — F. Brentano: Briefe an A. Marty und O. Kraus (Gegen entia rationis).

2. JAHRGANG / Preis des Einzelheftes RM. 2,50

Erstes Heft:

Aus der Leninschen Sammlung: Vorwort zu W. J. Lenins „Konspect für Hegels Wissenschaft der Logik" von A. Deborin
M. Beck: Hermeneutik und philosophia perennis
H. Noack: Zur Phänomenologie der Bildfunktion
A. Sčukarew: Die Gesetzmäßigkeit der Natur
Lesenswerte Bücher

Digitized by Google

Adalbert Stifter:
Einzelmensch und Gemeinschaft

. . . . der Mensch sei nicht zuerst der menschlichen Gesellschaft wegen da, sondern seiner selbst willen. Und wenn jeder seiner selbst willen auf die beste Art da sei, so sei er es auch für die menschliche Gesellschaft.

. . . . . Es gibt solche, die sagen, sie seien zum Wohle der Menschheit Kaufleute, Ärzte, Staatsdiener geworden; aber in den meisten Fällen ist es nicht wahr. Wenn nicht der innere Beruf sie dahin gezogen hat, so verbergen sie durch ihre Aussage nur einen schlechteren Grund, nämlich, daß sie den Stand als ein Mittel betrachteten, sich Geld und Gut und Lebensunterhalt zu erwerben. Oft sind sie auch, ohne weiter über eine Wahl mit sich zu Rate zu gehen, in den Stand geraten oder durch Umstände in ihn gestoßen worden und nehmen das Wohl der Menschheit in den Mund, das sie bezweckt hätten, um nicht ihre Schwäche zu gestehen. Dann ist noch eine eigene Gattung, welche immer von dem öffentlichen Wohle spricht. Das sind die, welche mit ihren eigenen Angelegenheiten in Unordnung sind. Sie geraten stets in Nöten, haben stets Ärger und Unannehmlichkeiten, und zwar aus ihrem eigenen Leichtsinne; und da liegt es ihnen als Ausweg neben der Hand, den öffentlichen Zuständen ihre Lage schuld zu geben, und zu sagen, sie wären eigentlich recht auf das Vaterland bedacht, und sie würden alles am besten in demselben einrichten. Aber wenn wirklich die Lage kömmt, daß das Vaterland sie beruft, so geht es dem Vaterlande wie es früher ihren eigenen Angelegenheiten gegangen ist. In Zeiten der Verirrung sind diese Menschen die selbstsüchtigsten und oft auch grausamsten. Es ist aber auch kein Zweifel, daß es solche gibt, denen Gott den Gesellschaftstrieb und die Gesellschaftsgaben in besonderem Maße verliehen hat. Diese widmen sich aus innerem Antriebe den Angelegenheiten der Menschen, erkennen sie auch am sichersten, finden Freude in den Anordnungen und opfern oft ihr Leben für ihren Beruf. Aber in der Zeit, in der sie ihr Leben opfern, sei sie lang oder sei sie ein Augenblick, empfinden sie Freude, und diese kömmt, weil sie ihrem inneren Andrange nachgegeben haben.

Gott hat uns auch nicht bei unseren Handlungen den Nutzen als Zweck vorgezeichnet, weder den Nutzen für uns noch den Nutzen für andere, sondern er hat der Ausübung der Tugend einen eigenen Reiz und eine eigene Schönheit gegeben, welchen Dingen die edlen Gemüter nachstreben. Wer Gutes tut, weil das Gegenteil

Digitized by Google

dem menschlichen Geschlechte schädlich ist, der steht auf der Leiter der sittlichen Wesen schon ziemlich tief. Dieser müßte zur Sünde greifen, sobald sie dem menschlichen Geschlechte oder ihm Nutzen bringt. Solche Menschen sind es auch, denen alle Mittel gelten, und die für das Vaterland, für ihre Familie und für sich selber das Schlechte tun. Solche hat man zu Zeiten, wo sie im Großen wirkten, Staatsmänner geheißen, sie sind aber nur Afterstaatsmänner, und der augenblickliche Nutzen, den sie erzielten, ist ein Afternutzen gewesen und hat sich in den Tagen des Gerichtes als böses Verhängnis erwiesen. (Aus „Der Nachsommer", Kap. 1*).)

*) Warum dieser Abdruck? Weil es sehr die Frage ist, ob diese Ansichten Stifters zeitbedingter, also antiquierter sind als die Lehren seiner Zeitgenossen Hegel und Marx. — „Reaktionär?" Ja — wenn positiv zukunftsgestaltende, geschichtliche Bedeutsamkeit gerade jener Idee zukommen sollte, die heute vulgärste Allerweltsweisheit ist: Wenn „revolutionär" heute die Idee sein sollte vom höheren Wert und Recht der Gemeinschaft — entgegen der Souveränität des Einzelindividuums und der es bestimmenden geistigen Werte. —

Aber was hat dies gerade mit Philosophie zu tun? — Die Philosophie der Gegenwart, ganz im Banne der konkret-geschichtlichen Existenzphilosophie und rings umgeben von der katastrophalen Not unserer Zeit, hat es besonders schwer, kalten Blutes und guten Gewissens bei ihrer anscheinend so völlig abseitigen Sache zu bleiben.

Und doch mangelt gerade unserer Zeit nichts so sehr als die Festigkeit geistigen Bodens, die nur ganz gegen den Strich jener heute gangbaren Theorien, die (im Interesse der Rechtfertigung der allgemeinen Versunkenheit in den Nöten des Augenblicks) gewünscht werden, wiedergewonnen werden kann. Wiedergewonnen nur von einer Philosophie, die unmittelbar weder helfen, noch nützen will, weder geschichtlich bedeutsam sein noch die Welt ändern will, von einer Philosophie, die nichts will als einzig und allein dies, was sie seit je, vermeintlich aus purer Naivität, gewollt hat: absolute Erkenntnis, absolute Wahrheit. Eine Aufgabe, die heute nur über die Auseinandersetzung mit den ihre Möglichkeit bestreitenden Theorien führen kann.

Vielleicht ist die Zeit nicht mehr fern, da man erkennen wird, daß auch alle ungeistigen Nöte unserer Zeit (bis hinein zu den rein wirtschaftlichen) letztlich gründen in der Degradierung geistiger Werte; welche Degradierung ihrerseits nur die naturnotwendige Folge ist jener philosophischen Theorien, in denen die Möglichkeit absoluter Erkenntnis für den Menschen geleugnet wurde und der Geist für ein Derivat ungeistiger Mächte erklärt wurde. —

Schließlich rechtfertigt sich obiger Abdruck dadurch, daß er einem Buche entnommen ist, dessen sehr geduldiges Studium gerade jenen Philosophen nicht dringend genug empfohlen werden kann, die Systemgewebe aus abstraktesten Begriffen Phänomenologie und konkrete Philosophie zu nennen pflegen. Vielleicht gelingt diesem besten Stück aus Goethes Schule, was Goethe selbst Schopenhauer gegenüber nicht gelang: Ehrfurcht zu wecken vor dem Gegebenen und unerträglich spürbar zu machen die Vermessenheit aller philosophischen Dialektik, die Gegebenes — theoretisch! — wegzuzaubern versteht.

Digitized by Google

Zur Kritik der Ethik N. Hartmann's durch E. v. Aster

von Rudolf Jancke, Aachen

Ernst von Aster sucht in seiner „Kritik der materialen Wertethik"*) die Grund lagen einer Wertethik überhaupt und insbesondere der Hartmanns zu zerstören, indem er von seinem nominalistisch psychologistischen Standpunkt aus die objektive Existenz von Werten und Ideen anzufechten und den Nachweis zu erbringen sucht, daß Hartmanns Ethik die Forderung nicht erfüllt hat, die sie sich gestellt, nämlich Einheit zu sein. — Gehen wir an die Erörterung einiger Hauptpunkte, die von Aster zur Diskussion stellt, heran.

Werden objektiv existierende Werte und Wesenheiten zugegeben, dann ist es nur eine logische Konsequenz, wenn man behauptet, daß es Wissenschaft überall auch da gibt, wo Verhaltungsweisen in Relationen zu ihnen gründen. Es muß also schlechthin nur eine Ethik geben. Ob menschliches Denken sie jemals wird eindeutig hinstellen können, ist eine Frage anderer Art. Die Tatsache, daß es so viele Moralen gibt mit dem selbstverständlichen Anspruch absoluter Geltung, scheint gerade dies zu erweisen. Müßte nun nicht die Einheit aller Moralen das realisieren, was jede einzelne beansprucht, nämlich die Begründung der Ethik? Wie aber ist sie zu denken? Sie kann nur, wie Hartmann aufweist, eine formale sein und nicht, wie v. Aster es versteht, eine inhaltliche. Folgen wir den Gedankengängen Nicolai Hartmanns**). Jede einzelne Moral hat „einen eigenen obersten Lebenszweck"; „jeder dieser Zwecke beansprucht aber Überordnung". Darin liegt der Beweis „für die Notwendigkeit der Zweckeinheit überhaupt." Die Idee der Ethik hat diese Einheit der Zwecke zu sein. „Nun haben wir die Einheit der Zwecke nicht. — Und da wir vor der Mannigfaltigkeit als einem gegebenen Phänomen stehen, so ist der einzig mögliche Weg zur Lösung der Frage das Ausgehen von diesem Phänomen. Es ist also zu fragen: gibt es Zusammenhänge, Beziehungen, bindende Relationen unter den Werten und Normen?" Gibt es „eine Ordnung der sittlichen Forderungen und ein Ordnungsprinzip in ihr? Diese Frage aber auf die Einheit der Zwecke bezogen, ist gleichbedeutend mit dieser: gibt es ein System der Zwecke? Und da hinter allen Zwecken Werte stehen — — denn der Mensch kann nur, was ihm als wertvoll einleuchtet, zu seinen Zwecken machen — —, so geht die Frage zugleich in eine allgemeinere, objektivere und viel weiter ausschauende Frage über: gibt es ein System der Werte? Diese Frage umreißt die Aufgabe, vor der wir stehen. Die Ordnung, oder ihr Prinzip, das System, wäre die gesuchte Einheit."

Der Widerstreit der Tendenzen der einzelnen Moralen fordert nach Hartmann also erst die Einheit, kann sie aber nicht selber sein. Die geforderte Einheit ist eine Struktureinheit, das ist eine theoretische; sie hat nichts mit einer Synthese der ver-

*) Kantstudien, Bd. XXXIII, Heft 1, 2, S. 172—199.
**) Siehe Nicolai Hartmann, Ethik, 1926, S. 34—38.

Digitized by Google

schiedenen Moralen in praktischer Hinsicht, d. h. in ihren so und so Gefärbtsein, in ihren Getränktsein mit diesem und jenem Ethos zu tun, wie v. Aster es zu verstehen scheint. Die geforderte Einheit besteht in der Ordnung inhaltlicher Momente, der Zwecke oder Werte, zu einer formalen Struktur, wobei letztere wieder selber Inhalt sein kann, ohne ihr Übergeordnetsein über den Inhalten, deren Einheit sie ist, aufzuheben.

Sicherlich kann Hartmann nicht gemeint haben, daß sich beispielsweise die Moralen der Nächstenliebe und der Selbstliebe auf einen Nenner bringen lassen, geschweige denn die ganze Skala der Moralen: „Nicht auf einen Monismus des Wertes darf sie (die gesuchte Einheit) sich festlegen in der gegebenen Vielheit der Moralen; wohl muß sie am Monismus der Ethik in der Vielheit der Werte festhalten" (Ethik, S. 266).

v. Aster hat so, indem er auf das Inhaltliche einer schon vollzogenen Ordnung geht, statt auf das Prinzip der Ordnung selbst als der Einheit der Moraltypen, in seinen Argumentationen, die in sich richtig und auch gar nicht bestritten sind, den rechten Ansatzpunkt verfehlt und daneben argumentiert.

Ist aus diesem Grunde den Ausführungen, die v. Aster der Kantischen Ethik widmet, nichts mehr hinzuzufügen, so kann dem Vorwurf, den der Verfasser der Hartmannschen Ethik macht, daß sie die religiöse und insbesondere die christliche Moral nicht in sich aufgenommen habe, nicht von dieser Seite begegnet werden. Die Ausschaltung dieser Moralen aus dem Bestand rein sittlicher liegt, wie v. Aster selbst ausgesprochen hat, in der rigorosen Scheidung sittlicher und religiöser Werte begründet. Erweist sich die Scheidung nicht als wesensnotwendig, dann erst kann der Vorwurf gegen Hartmanns Ethik bestehen bleiben.

„Versetzen wir uns aber in die Sphäre der religiös christlichen Moral, so verwandelt sich die ‚Schuld' zur ‚Sünde'" (v. Aster, S. 188). Die Schuld wandelt sich zur Sünde: Das besagt aber, daß die religiöse Sphäre ein Bereich ganz anderer Art ist als die ethische. Die Tugend der Frömmigkeit ist nicht, wie v. Aster sich ausdrückt, der Hartmannschen scharfen Trennung der moralischen und religiösen Gegenstandssphäre „zum Opfer gefallen", sondern sie „ist" in ihrer Bezogenheit zum Transzendenten einfach wesentlich keine rein sittliche Tugend vom Areligiösen aus gesehen.

Es ist selbstverständlich richtig, wenn v. Aster schreibt: „Die ethischen Werte sind für ihn (den religiösen Menschen) selbst nur ethische Werte, sofern ihm diese Beziehung auf Gott eigen ist, alles moralische Verhalten muß als solches getragen sein von einem Verhalten zu Gott" (S. 184).

Das beweist aber doch gerade, daß die sittlichen Werte des Areligiösen vom Religiösen aus gesehen ebenfalls nicht als solche anerkannt werden: Die religiöse Moral schließt jedwede areligiöse aus und umgekehrt. Hätte Hartmann religiöse Werte in das System ethischer einbezogen, so hätte ihm die Herausstellung des spezifisch Sittlichen niemals in dem Maße gelingen können, weil die ganze Skala der Werte durch diese einbezogenen religiösen Werte eine Umwertung hätte erfahren müssen, d. h. aber die ursprünglichen Werte hätten einen ganz anderen Charakter erhalten, ihnen wäre allen eine Beziehung zum Transzendenten aufgedrückt worden, mit anderen Worten wären sie im weitesten Sinne alle religiöse Werte geworden, oder noch weniger mißverständlich: andersartige.

Es liegt also im Wesen der religiösen wie der areligiösen Moral, daß jede der anderen die eigentliche Moral absprechen muß, daß die religiöse den Begriff „areligiöse Moral" (Moral hier im engsten Sinne verstanden) und die areligiöse den Begriff „religiöse Moral" als eine contradictio in adjecto empfinden muß.

Damit sind alle Werte mit Beziehung auf ein Transzendentes in einer diesseits orientierten Ethik wie die Hartmanns unmöglich.

Digitized by Google

Stellen wir uns auf den Boden religiöser Moral, dann können wir nicht von einer „Grenzverwischung" sprechen, wie v. Aster meint: Wir sprechen eben dann von Sünde und Buße und nicht von Schuld und Strafe; das eine *sind* religiöse, das andere *sind* moralische Begriffe, in ihrer Ausschließlichkeit gehören sie jedenfalls wesensmäßig verschiedenen Sphären an und sind nicht als „vorläufige Orientierungsversuche" anzusehen.

Es wird also hier nicht die Tatsache einer christlichen Moral angefochten, wohl aber die Notwendigkeit des Hineinnehmens der Tugend der Frömmigkeit in das ethische Wertsystem. Für eine Diesseitsethik ist sie nicht nur kein notwendiger Bestandteil, sondern notwendig kein Bestandteil.

Nicht glücklicher sind die Argumente, die v. Aster zur Untergrabung einer objektiven Existenz der Werte heranzieht, die einer Wertethik überhaupt das Handwerk legen soll. Er glaubt da ein untrügliches Kriterium gefunden zu haben für die Unwiderlegbarkeit seiner pragmatistischen Theorie von der „Idee des Guten" als einer Fiktion. In Analogie zur skeptischen Paradoxie heißt es: „Die Leugnung der Existenz ideeller Werte dagegen ist nicht selbst ein Werturteil, das Bestehen des Reichs solcher Werte also nicht logisch erweisbar oder die Möglichkeit, daß es sich in der Idee des Guten als allgemeingültigen Maßstabes der Moralen um eine Fiktion handelt, unwiderlegbar" (v. Aster, S. 174). Es liegt auf der Hand, daß der Vergleich hinkt. Die skeptische Paradoxie spielt sich ganz in der logischen Sphäre ab, Argumentation und ihr *Gegenstand* gehören ihr beide an, während hier der Gegenstand außerhalb des Logischen liegt. Eine Paradoxie kann aber nur herauskommen, wenn alle in sie eingehenden Glieder demselben Bereich angehören. Kann man denn überhaupt mit logischen Kategorien beweisen, daß ein Mensch gut ist, eine Landschaft schön?

Fast noch befremdlicher mutet die Analogie an, die plausibel machen will, daß der Begriff „Ideenblindheit" nur eine Verlegenheit des Phänomenologen dem Nominalisten gegenüber sei: „Dem Phänomenologen oder dem Vertreter der Ideenschau bleibt nun hier nichts anderes übrig, als seinen Gegner für ideenblind zu erklären. Wobei leider für diese Ideenblindheit weder eine operative Behandlung noch auch eine Möglichkeit allgemein nachprüfbarer exakter Tatsachenfeststellung wie für die Farbenblindheit etwa besteht: Der Farbenblinde erkennt selbst, daß er gewisse Gegenstände nicht zu unterscheiden vermag, die der Besitzer gesunder Augen jederzeit und mit Sicherheit unterscheidet, während der Ideenblinde und der Ideensichtige im Leben sich überhaupt nicht unterscheiden, obgleich der eine für ein ganzes Reich von Gegenständen blind sein soll" (v. Aster, S. 176). — Es ist aber doch ein Unterschied, ob es sich um ein organisches Unvermögen handelt oder um ein geistiges, d. h. um ein absichtliches Nicht-sehen-wollen oder um ein unabsichtliches Nicht-verstehen-können; letzteres beruht meist auf einer mangelhaften Prüfung dessen, was gemeint ist oder auf einer Verkennung empirischer Tatsachen.

Die Ideenschau ist nicht ein einfaches Hinblicken auf die Ideen, sondern sie ist vielmehr meist das Resultat schwerwiegender Untersuchungen, sie bedeutet ein Hinführen durch Einkreisen und Einengen, durch Ausschalten dessen, was die zu unterscheidende Idee *nicht* ist, bis endlich sie selber als letztes Positives dem sich um sie Bemühenden aufleuchtet.

Um aber angeben zu können, was die Idee *nicht* ist, muß man schon irgendwie wissen, *was* sie ist. Daher bezeichnet man auch schon im weiteren Sinne das einfache *Haben* von Ideen als ihre Schau. Wir haben die Ideen (auch der Ideenblinde) und können nun den Einzelfall als solchen erkennen, wiedererkennen; das ist der Sinn der platonischen Anamnesis. Wir steigen also nicht vom Einzelfall auf, um zum Allgemeinen zu gelangen, sondern wir haben das Allgemeine und erkennen es am Einzelfall „schauend" wieder. Im Wiedererkennen liegt auch der Sinn des Aufleuchtens.

Digitized by Google

Aufleuchten besagt doch jeweils: Das ist es, was ich meine. Woher kann ich aber wissen, daß es das ist, wenn ich es nicht schon habe!

Immerhin kann dem Realisten hier entgegengehalten werden: Was wir haben, sind keine existierenden Ideen, sondern eben allgemein festgesetzte Maßstäbe, Fiktionen. Aber es ist nicht einzusehen, weshalb sich die Naturgesetze nach diesen fiktionalistischen Maßstäben richten sollten. Und hiermit müssen wir den Einwand zurückweisen, den v. Aster gegen ein „merkwürdiges Beispiel" richtet, das Hartmann in seiner Ethik (S. 139) aufgeführt hat. v. Aster zitiert dieses Beispiel mit Bemerkungen*): „Wer das Erkenntnisniveau mathematischer Einsicht besitzt", also wer die mathematisch-idealen Gegenstände zu erschauen vermag, der „kann nicht beliebig so oder so einsehen, sondern nur das, was a^0 an sich ‚ist', nämlich sein objektives notwendiges $= 1$ Sein". Indessen a^0 wird erst im Rahmen eines auf bestimmte axiomatische Festsetzungen sich stützenden Systems $= 1$, außerhalb dieses Rahmens, also „an sich" ist es ein völlig bedeutungsloses Symbol (v. Aster, S. 176). — — — Dazu müssen wir sagen: Sicherlich ist es für den mathematisch Ungeschulten ein verständnisloses Symbol, und für den mathematisch Geschulten wären die ganzen Festsetzungen, innerhalb deren $a^0 = 1$ wird eine eitle und nutzlose Spielerei, wenn sie nicht etwas Wahres meinten. Sie meinen doch tatsächlich etwas Wirkliches, etwas Wirkliches, das immer wieder sich nach diesen Gesetzlichkeiten richtet, die in dem „willkürlichen" System begründet liegen. Richten sich denn die Naturgesetze nach unserer Willkür? Die Zeichen und Symbole können wir bestimmen, ganz beliebig, wenn wir aber etwas mit ihnen meinen, so ist ihre Beziehung unverrückbar festgelegt. Wie könnte ein mathematischer Irrtum denn bestehen, wenn nicht ein Sein existierte, das eben falsch erfaßt werden könnte! Das scheint mir immer noch der stärkste Beweis der objektiven Existenz von Wesenheiten, es sei denn, man vollziehe die kopernikanische Wendung und lasse den Verstand der Natur ihre Gesetze vorschreiben.

Es ist keine Frage: Nur die Wertantworten, die Wertgefühle spezifizieren die Werte; aber dann darf man dennoch die Tatsachen nicht verkehren: Es ist doch nicht so, daß das gefühlsmäßige Verhalten die Werte allererst konstituiert. Diese Behauptung stellt aber v. Aster auf, wenn er schreibt: „niedrig ist eine Gesinnung, auf die ich verächtlich herabsehe, schmutzig die Denkweise eines Menschen, dem ich die Hand zu geben, dem näher zu kommen ich meide — — — nicht weil ich in der Gesinnung eines Menschen etwas dem Schmutz Ähnliches finde, mag ich ihn nicht berühren, sondern weil es mich schauert, ihm die Hand zu reichen, nenne ich ihn schmutzig" (v. Aster, S. 195). Warum aber kann ich ihn schmutzig nennen, warum schauert es mich ihm die Hand zu reichen?, eben weil er schmutzig ist, weil etwas Objektives da ist, ganz konkret da ist, das mich veranlaßt, die Hand zurückzuziehen. Allerdings, nicht der Reinheit eines Menschen drücken wir die Hand, wohl aber dem Reinheitsbehafteten. Wie könnten sich Gefühle an einem indifferenten Gegenstand heften und ihn so aus seiner Indifferenz herausreißen? Nur an einem werthaften, wertbehafteten Gegenstand können sich, unserer Ansicht nach, auch Gefühle heften. Ja, die Werte gerade, die an den Gegenständen haften, entlocken uns erst die Gefühle. Dadurch, daß sie an den Gegenständen haften, wenden wir uns diesen gefühlsmäßig zu: Sie sind wertvoll. Wir fühlen ihren Wert, den sie besitzen.

Nun ist das Besitzen und Haften nicht so zu verstehen, daß der Wert als selbständiges Moment an seinen Träger etwa klebt oder eine Schicht an ihm bildet (dies ist natürlich im übertragenen Sinne zu verstehen!), wie Scheler und Hartmann allerdings zu meinen scheinen. Ich glaube, man kann auch ohne die Annahme selbständiger Werte zu Ergebnissen kommen, die den ethischen Tatsachen nicht widersprechen. Was Hartmann Handlungsstruktur oder Materie nennt, der Träger also, konstituiert den Wert allererst; d. h. aber: die Werte sind die Qualitäten ihrer Träger; wie das

*) Nur Hartmanns Worte sind in Anführungszeichen gesetzt.

Digitized by Google

Blau des Stahls von der Aufbaustruktur herrührt, so der Wert von der Handlungsstruktur. Das hindert nicht, daß man den Wert dennoch ohne seinen Träger haben kann, ganz so wie die Farbe ohne ihren Gegenstand, nämlich als Flächenfarbe. Der Wert allein ist mir gegeben, wenn ich z. B. einen Menschen sympathisch finde, ohne daß ich weiß, woran das liegt, d. h. ohne den Träger der Werte, die meine Zuneigung zu diesem Menschen bedingen, zu kennen. Diese Fakten kann v. Asters Theorie nicht erklären. Gegen Hartmann wäre einzuwenden, daß es nur Werte „der Nächstenliebe", „des Edlen", „der Tapferkeit" usw. gibt. Löse ich die Werte von der Materie ganz ab, so bleiben mir eben nur .... Werte, d. h. etwas ganz Formales, das als solches einer Norm in keiner Weise nachsteht. Wenn Hartmann weiterhin sagt, daß die Werte unabhängig vom Bewußtsein bestehen, indem dieses sie wohl erfassen oder verfehlen, aber nicht machen, nicht spontan „setzen" kann und diese Unabhängigkeit der Materie in „gewissen Grenzen" abspricht, weil wir z. B. ein Vertrauensverhältnis „herstellen" können (Ethik, S. 134), so ist dagegen zu sagen, daß mit dem Vertrauensverhältnis eben auch der Wert des Vertrauensverhältnisses hergestellt ist. Andererseits, wie oft wir auch ein Vertrauensverhältnis herstellen, so hat es doch immer dieselbe wesentliche Struktur; auch an ihr können wir nichts ändern, ebensowenig wie an ihrem Wert, den sie begründet. Die Annahme, daß die Werte unselbständige Momente sind, unterbindet natürlich auch nicht das Faktum der Wertschau, ja macht es sogar noch weniger angriffsfähig. Damit kommen wir zu dem letzten Punkt, den wir hier noch erörtern wollen.

Mir scheint, daß Wert-fühlen, -schauen und -antworten nicht so auseinander zu reißen sind, wie v. Aster es will. Wie mir in dem Gefühl der Schwere eines Gewichtes das Schwerersein schon mitgegeben ist und durch die Muskelreaktion die Antwort schon vollzogen ist, so ist im Wertfühlen das Antworten und Schauen — — — — Schauen hat nichts mit Sehen im engsten Sinne zu tun, es kann auch mit Fühlen oder Hören (s. Ethik, S. 261) übersetzt werden: Dies alles sind nur Bilder, um das Verhältnis zu einem zu entdeckenden Objektiven auszudrücken — — — — immer schon mitgegeben: „Ein ‚Vorziehen' als Grundtypus der die Werthöhen anzeigenden Akte gibt es keineswegs bloß in der aktiven Willensentscheidung, sondern in allem Werturteil, aller Stellungnahme. Das Vorziehen ist auch kein Akt des Urteils ‚über' Werte, sondern ein primäres Element im unmittelbaren Wertfühlen selbst. Alle Differenzierung der Wertantworten und Wertprädikate beruht schon auf diesem Element, gleichsam auf seinem Beigemischtsein im Wertgefühl" (Ethik, S. 259).

Ist das Wertschauen gleichbedeutend zu setzen mit „Hinhören auf", kann man den Hellhörigsten und den Hellsichtigsten für die Werte auch den Feinfühligsten nennen, so leuchtet es ein, daß mit dem Terminus „Schau" sogar noch etwas mehr gegeben ist als bloße Antwort oder Stellungnahme, in ihm steckt auch noch die Möglichkeit des Entdeckens von Werten. Der Feinfühlendste wird auch leichter Werte entdecken können als der weniger Feinfühlende. Die höchsten Werte sind allemal die schwächsten, und sie erfordern Feinfühligkeit für eine Reaktion auf sie. Und wenn v. Aster sagt, der Wertende sei kein kontemplativ Schauender, „sondern ein Stellungnehmender, wenn auch mit dem Bewußtsein, daß diese Stellungnahme keine zufällige ist, sondern, daß sie zu diesem Gegenstand paßt"*) (S. 196), so drückt er durch den gesperrt gedruckten Teil des Satzes aus, daß der werthafte Gegenstand erst durchschaut sein muß, um zum Bewußtsein der Notwendigkeit gerade dieser Stellungnahme zu kommen.

Um nochmals zusammenfassen, gibt sich das Verhältnis wie folgt: Die Schau oder das Gefühl zeigt mir das Dasein irgendeines Wertes an, damit ist zugleich die Höhe des betreffenden Wertes gegeben und mit der Höhe die Reaktion. Die Schau

*) Im Original sind die Worte nicht gesperrt gedruckt.

Digitized by Google

ist also ein Akt, der die anderen in sich begreift. Hartmann selbst möge noch einmal zu Worte kommen, um zu zeigen, daß die Schau in diesem Sinne gemeint ist, daß sie praktisch auch bei ihm nur als Stellungnahme gedacht werden kann: „Das unbeteiligte Teilhaben, die rein theoretische Einstellung des Bewußtseins ist, wie gesagt, Abstraktion. Der Mensch ist in erster Linie praktisch, in zweiter erst theoretisch. Sein Schauen ist von vornherein Stellungnahme. Sein Teilhaben am Kommen und Gehen der Ereignisse ist Anteilnahme mit dem Gefühl, Interessiertheit, wertende Fühlung" (Ethik, S. 10).

Digitized by Google

Kant und das Problem der Geschichte

Bemerkungen zur Kritik des Rationalismus

von Janko Janeff (Sofia)

Die Aufgabe der reinen theoretischen Vernunft besteht nach Kant in nichts anderem als in der Verwirklichung dessen, was er „Erfahrung" nennt. Die Bestimmung der Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung — das ist der Anfang und das Ende des philosophischen Kritizismus. Daß die sinnliche oder materielle Mannigfaltigkeit nur in ihrer geformten Gegebenheit, d. h. nur in ihrer Verbindung mit den Formen des Verstandes möglich ist, das ist der Sinn des berühmten Kantischen Satzes — „Anschauungen ohne Begriffe sind blind und Begriffe ohne Anschauungen sind leer". Demjenigen, welches wir mit dem Namen „Erfahrung" oder „Wirklichkeit" bezeichnen, welches überhaupt ein Bewußtsein „von etwas" ist, wird Gegenständlichkeit verliehen nur auf Grund seiner Beziehung zu den „reinen Verstandesbegriffen", die Kant als „Kategorien" auffaßt und die das logische Prius seiner ganzen Kritik sind. Die sinnliche, vorgegenständlichte Mannigfaltigkeit ist als Erfahrung nur in ihrer Einheit möglich, also in Verbindung mit den Formen des Verstandes, der in der Welt der Erscheinungen sich als eine unendliche Kette von antithetischen Synthesen manifestiert. Es kann kein Inhalt ohne eine Form bestehen; es gibt keine Erfahrung, wenn die sinnlichen Wahrnehmungen nicht in irgendeiner kategorialen Beziehung gesetzt sind, mit anderen Worten, wenn nicht ihre gegenständliche Rechtfertigung durch die logische Subjektivität verliehen ist. Diese logische Subjektivität ist der Grundbegriff des Kritizismus. Ihre theoretische Ausbildung ist die ganze Tat der Kantischen Kritik und sie enthält den Sinn seiner Lehre in bezug auf die Möglichkeit nicht nur des theoretischen, sondern auch des praktischen und ästhetischen Bewußtseins. In allem, was wir als „Gegebenes" betrachten, steckt die Tätigkeit dieser logischen Subjektivität, ohne welche die Welt keinen realen, gegenständlichen Charakter haben kann. Alle Bestimmungen der kritischen Philosophie entspringen aus dem Begriff dieser Subjektivität, die allein imstande ist, Erfahrung zu vollbringen, indem sie den Inhalt (das Irrationale) mit der Form oder Kategorie (das Rationale) verknüpft.

Diese Priorität des subjektiven oder rationalen Prinzips liegt also in den Grundgefügen der Kantischen Kritik. Das wird vor allem daraus ersichtlich, daß diese Priorität den unbedingten Faktor darstellt, der einzig in der Lage ist, die sinnlichen Wahrnehmungsinhalte zur objektiven Einheit umzubilden und dadurch sie logisch gültig zu gestalten. Es kann keine Rede von Gegenständlichkeit, von Wirklichkeit, von Gegebenem sein ohne die Beziehung dieses subjektiven Prinzips auf ein Vorgegebenes oder Vorlogisches, und deshalb faßt Kant das Sein und seine Gesetze als „Produkt" des Subjektes auf, welches Subjekt „früher" ist, als das Objekt, und welches der Urgrund jeder theoretischen Gesetzmäßigkeit und Rechtfertigung ist. Nicht nur darin drückt sich die Priorität des rationalen Prinzips aus, daß ohne die formalen

Digitized by Google

Beziehungen oder Kategorien die Erfahrung nicht im Stande ist, sich als gegenständliche, d. h. als „volle" Erfahrung zu legitimieren, sondern auch darin, daß selbst die gegenständliche Erfahrung, als Erzeugnis der synthetisch-funktionalen Tätigkeit des Subjektes, dasjenige ist, welches man in der neuesten Philosophie „Geltung" nennt. Gegenständliches und Logisches sind bei Kant unzertrennlich verbunden; zwischen Sein und transzendentalem Erkenntnisinhalt besteht kein Unterschied. Die gegenständliche Objektivität wird durch die logische Subjektivität erzeugt. Das ist die eigentliche Auffassung des theoretischen Gegenstandmodelles bei Kant. Mit der Bejahung der zweigliedrigen Einheit des Gegenstandes wird nicht nur das logische Subjekt zum Primat erhoben, sondern es wird dieser Gegenstand zugleich mit der logischen Geltung, mit dem Geltenden überhaupt, gleichgesetzt. Der Sinn, der in der kritischen Zusammenstellung der Erfahrung steckt, die Überwindung der vortheoretischen sinnlichen Mannigfaltigkeit und ihre Einführung durch Verstandesformen in das Gebiet des Objektiven, des Gegebenen, drückt nichts anderes aus, als Gleichsetzung des Geltenden mit dem Sein selbst. Was steckt in solchen Ausdrücken wie „Sein", „Realität", „Faktizität" bei Kant — fragt Emil Lask (s. G. Schriften, Bd. II, S. 30) — was ist in Wahrheit die Bedeutung der Theorie für die Möglichkeit der Erfahrung, wenn nicht diese, daß Erfahrung, als allgemeine Form des Gegenständlichen, den transzendentalen Geltungsinhalt bezeichnet? — Das ist der wahrhafte Sinn der „Kopernikanischen Tat" Kants, die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Wirklichen und Theoretischen. Der Gegenstand, der zuerst als ein Korrelat der Verstandesformen aussieht, ist in Wirklichkeit nur ein logisches Erzeugnis und die ganze objektive Geltung seiner Erkenntnis ist aus der Subjektivität der Erkenntnisbedingungen abgeleitet. Die eigene Auffassung Kants der Philosophie als „Vermehrung" der Begriffe durch die Philosophie selbst, als Selbsterzeugung des Verstandes und der Vernunft drückt die unbedingte Macht des Logischen, d. h. der „Grundformen des reinen Verstandes" aus, welches das „reine Schema" für die Möglichkeit der Erfahrung, unabhängig von jedem empirischen Inhalt darstellt. Deshalb beschränkt Kant das Denken nur auf das Gebiet des Rationalen, des Allgemeinen, abgesehen davon, ob Letzteres das Allgemeine des Gattungsbegriffes oder das Allgemeine des Gesetzbegriffes, der „Relation" bezeichnet; deshalb interessiert er sich nur für das, was notwendig und unbedingt ist.

Diese kritische Grundrichtung herrscht nicht nur in der Erkenntnistheorie in bezug auf das Hervorbringen der gegenständlichen Einheit der Vorstellungen, nicht nur im Bereich der praktischen oder sittlichen Tätigkeit des Bewußtseins, sondern ebenfalls in bezug auf das Problem der Geschichte, auf welches es uns hier vor allem ankommt. Und wenn wir hier Stellung zu der Kantischen Geschichtsauffassung nehmen, so tun wir es nur deshalb, weil hier, im kritischen Idealismus, der logische Faktor in der Theorie der Geschichte zum erstenmal und am schärfsten bestimmt worden ist und da er von hier in die gegenwärtige Philosophie des historischen Seins mit allen seinen verhängnisvollen Folgerungen überging. —

Die Kantische Auffassung der Geschichte beruht auf seinen Grundprinzipien, nämlich auf der unüberwundenen Zweiheit zwischen dem Empirischen und Rationalen, welche darin ausgedrückt wird, daß die transzendentale Logik kein empirisch-individuelles Moment nicht nur in Beziehungen auf die Gesetze des Verstandes und der Vernunft, sondern auch in Beziehung auf den Geschichtsbegriff zuläßt. Ohne Zweifel kann man bei Kant solche Stellen finden, die auf eine mögliche Überwindung dieses Zwiespaltes hinweisen, aber diese Stellen sind keine Probleme für Kant und haben daher keine Bedeutung für den systematischen Aufbau seiner Philosophie. Wie in der Lehre von den Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung, so auch in der Auffassung der Geschichte steht am ersten und würdigsten Platz der Begriff des Allgemeinen, des Rationellen; das Individuelle tritt ein insofern es den allgemeinen politischen und sittlichen Maßstäben entspricht.

Digitized by Google

Daß Kant in Wahrheit keine tiefere Beziehung zum Problem der Geschichte gehabt hat, erhellt daraus, daß er die Geschichtswissenschaft nicht als eine besondere und selbständige Tätigkeit des schöpferischen Menschen auffaßt, sondern als Anthropologie und beschreibende Erklärung. In seinen Vorlesungen über die physische Geographie sagt er, jede „fremde Erfahrung" wird uns als „Erzählung" oder als „Beschreibung" mitgeteilt. Die Erzählung nennt er „Geschichte", die Beschreibung — „Geographie", abgesehen davon, daß Geschichte und Geographie mit Beschreibung gleichbedeutend sind, nur mit dem einzigen Unterschied, daß Geschichte die Beschreibung nach der Zeit, und Geographie Beschreibung nach dem Orte ist (vgl. Werke, herausgegeben von Rosenkranz, Bd. VI, § 3). Geschichte also und Geographie bereichern unser Wissen in bezug auf Zeit und Ort. Die erste untersucht Erscheinungen, die aufeinander folgen, die zweite untersucht solche, welche in ein und derselben Zeit geschehen. Geschichte ist, mit einem Wort, nichts anderes als beschreibende Geographie. Das ist die kantische Auffassung der Geschichtswissenschaft. Er leugnet diese Wissenschaft, leugnet ihre theoretische Würde, da sie indem sie das Faktische zum Gegenstand der Untersuchung hat, nicht imstande sei mit Gesetzen zu arbeiten gleich den Naturwissenschaften.

In anderen Schriften (und zwar in „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" und „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht") nähert sich Kant den wirklichen Problemen der Geschichte, indem er sie als Verwirklichung des sittlichen Wertes auffaßt. Ihr einziges und höchstes Ziel besteht darin, daß der Mensch auf Grund seines überempirischen und metaphysischen Wesens in voller Freiheit handeln soll. Damit bezeichnet Kant das Wertmoment in der Entwicklung des Menschen, aber er geht nicht weiter; im Gegenteil er unterwirft immer mehr die Geschichtswissenschaft den Prinzipien seiner theoretischen Philosophie, dies einzige historische Moment nur in bezug auf die formalen Maßstäbe des Verstandes verwendend. Die formalen geschichts-philosophischen Ansätze bei Kant finden sich in seiner praktischen Philosophie; aus dieser nimmt er die Maßstäbe für die Geschichte, indem er das Ideal des Menschen als Gemeinwohl in Anbetracht seiner sittlichen Freiheit bestimmt. Kant bleibt immer bei der abstrakten Allgemeinheit, unter deren Schild sich das Geschichtliche verliert, welches nur von dieser Allgemeinheit gerechtfertigt werden kann. Der geschichtliche Wert ist hier nur ein formeller Wert, wie z. B. der „kategorische Imperativ", wie auch alle anderen sittlich-politischen Maßstäbe; niemals begleitet dieser geschichtliche Wert das Individuelle und Einmalige für sich, sondern nur diejenigen Tatsachen, die als Momente der immer und überall identischen Vernunftwerte erscheinen. Mit der Idee des sittlichen Wertes, als einzigen Wert, dessen Verwirklichung der Zweck der historischen Entwicklung ist, nähert sich Kant in der Tat dem Problem der Geschichtsphilosophie, aber dieser Wert hat noch nicht einen reinen historischen Sinn, da er ihn nicht aus dem wirklichen Bereich des Historischen, sondern aus der rationalisierten Ethik ableitet. Er vereinigt diesen Wert nicht mit der realen Geschichte; Vernunft und geschichtliche Individualität bleiben daher zwei völlig entgegengesetzte und unversöhnliche Welten. Wenn Kant seine Ethik auf Grund der konkreten Geschichtswirklichkeit begründet hätte und nicht umgekehrt, dann wäre er ohne Zweifel der Hegelschen Logik vorausgegangen, in welcher Logik das Wertvolle zum erstenmal in der Entwicklung des Denkens mit der realen Geschichte organisch verbunden ist.

Diese Entzweiung zwischen der allgemein-formellen Geltung des Wertes und dem individuellen Geschichtsverlauf, die in der Lehre von der Priorität des logischen Prinzips steckt, zeigt, wie abstrakt, wie wirklichkeitsfremd die Kantische Auffassung der Geschichte ist. Das Individuelle ist hier in Abhängigkeit zu jenen Normen gesetzt, die das unbedingte und allgemeine Bewußtsein der praktischen Tätigkeit bestimmen, und wenn Kant in der Geschichte die Verwirklichung dieser Normen sucht, so vernichtet er das Historische und macht aus ihm ein künstliches, entseeltes Gebilde.

Digitized by Google

Diese rationalistische Grundrichtung der kritischen Philosophie zeigt, wie fremd sie jener unerschöpflichen Mannigfaltigkeit von lebendigen und sich gegenseitig auswirkenden Erscheinungen ist, die den Charakter des Historischen nicht darum tragen, weil in ihnen ein allgemein-politisches oder moralisches Ideal zur Wirklichkeit hinzutrat, sondern wegen ihres wirklichen Bestandes selbst. Ohne Zweifel hat Kant das historisch wesentliche Moment in der Entwicklung der sittlichen Idee erkannt, dies Moment ist jedoch außer der historischen Wirklichkeit geblieben, in der allein es nur Sinn und Bedeutung hat. Wie unhistorisch und gegenhistorisch der kritische Formalismus ist, wie unwirklich seine rechtsmoralischen Maßstäbe sind, wird aus der weltgeschichtlichen und literarischen Untersuchungen Schlossers ganz ersichtlich. Schlosser betrachtet die Geschichte aus dem Gesichtspunkt des sittlichen Rigorismus Kants; damit drückt er die Methode der empirischen Geschichtswissenschaft nicht nur wie sie Kant, sondern wie sie das ganze Zeitalter der Aufklärung verstand und betrieb, aus.

Was die Geschichtsschreiber dieses Zeitalters in ihren Fragmenten suchen, beruht auf nichts anderem als auf der kritischen Zweiheit zwischen dem Historischen und Vernünftigen, zwischen dem Besonderen und der allgemeineren Norm, zwischen Individualität und Vernunftgesetz, zwischen einzelnen Tatsachen und allgemeinnotwendiger Forderung. Diese Zweiheit nämlich bestimmt die Methode Schlossers und daraus entspringt seine prinzipielle Entgegensetzung von zeitlichem Ereignis und sittlicher Norm. Zur geschichtlichen Tatsachenwelt gehört nach ihm nur dasjenige, welches in der Entwicklung der politischen Bedingungen und im Zusammenhang mit dem häuslichen und bürgerlichen Leben als Verwirklichung einer allgemeinen sittlichen Forderung erscheint. Und nicht nur Schlosser, auch das ganze Zeitalter wendet das sittliche Prinzip zur Geschichte des Staates und der Politik, der Wissenschaft an, indem sie den tiefen Abgrund zwischen apriorischen Vernunftgesetze und geschichtlicher Tatsächlichkeit übersieht.

Diese Geschichtsauffassung birgt in sich den verhängnisvollen Rationalismus, der die ganze Theorie der geschichtlichen Wirklichkeit und geschichtlicher Erkenntnis nicht nur bei Kant und seinem Zeitalter, sondern auch bei vielen von den heutigen Philosophen, die vom Kritizismus ausgehen, durchherrscht. Nach dieser Auffassung wird also der Wertfaktor der geschichtlichen Gegebenheiten allein in der moralischen Allgemeingültigkeit ausgedrückt und dasjenige, welches dieser widerspricht, kann zu der Einheit des geschichtlichen Bewußtseins nicht gehören. Anders konnte Kant nicht denken, wenn er die Geschichte als die Verkörperung der sittlichen Vernunft begriff, welche Vernunft allein imstande ist, die von allem Zufälligen und Instinkthaften befreite „Seligkeit" und „Vollkommenheit" zu verwirklichen. Der Besonderheit der einmaligen, irrationellen Erscheinungsinhalte kann keine historische Würde zuerkannt werden, denn die Entwicklung der Welt bedeutet nichts anderes, als Entwicklung des kategorischen Imperativs selbst. Dieser Imperativ ist das höchste Ideal des gemeinschaftlichen Wohlseins.

So wird es klar, daß die Grundansicht Kants in bezug auf Möglichkeit der gegenständlichen Erfahrung auf das Gebiet der geschichtlichen Tatsachen übertragen ist; diesen Tatsachen wird historische Bedeutung nur durch formell abgeleitete Maßstäbe verliehen. Die Logisierung des Wirklichen, des Gegenständlichen, welche die Aufgabe der reinen theoretischen Vernunft bestimmt und welche den ganzen Inhalt des erkenntnistheoretischen und praktischen Kritizismus ausmacht, behält in der Geschichte denselben Sinn. Es gibt also keine Geschichte ohne Normen, deren Notwendigkeit in der transzendentalen Einheit der Vernunft wurzelt. Die theoretische Gegenständlichkeit wird mit der geschichtlichen Erfahrung identisch und damit die Kritik der Erkenntnis zur Kritik der Geschichte. Auf diese Weise ist die geschichtliche Wirklichkeit völlig entwirklicht. Durch die Übertragung der Kategorien des Verstandes auf die Geschichte als unbedingte sittliche Maßstäbe entgleitet das Einmalige, das

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

übersehbare Mannigfaltige; daher wird die Geschichte in Wissenschaft von sittlichen Geltungswerten, also in eine Wissenschaft von Irrealem und Nichtzeitlichem, von Programatischem und Gefordertem verwandelt. Darum kann man bei Kant nicht von einem Begriff der Geschichte in tieferer und heutiger Bedeutung des Wortes sprechen.

Und wenn dieser große Denker die Priorität des rationalen Prinzips oder der Form" in der transzendentalen Analytik begründet hat, so wollte er damit nichts anderes als hervorheben, daß das Irrationale, das „Material", keine gegenständliche Würde besitzt, daß es etwas ganz Sekundäres ist und völlig überwunden werden soll, um die Welt der Erfahrung, die Welt des theoretischen Daseins möglich zu machen. Ohne diese Überwindung, die durch die „reinen Verstandesbegriffe" erreicht wird, können wir keine Erfahrung haben, keinen Gegenstand; wir würden nur den unklaren Ablauf von verschiedenen, sich durchdringenden Vorstellungsinhalten besitzen, die ununterbrochen verfließen und in den Abgrund des Vorgegenständlichen, des Irrationalen tauchen. Diese Entfremdung des Rationalen vom Irrationalen, der Form vom Inhalt, dehnt sich jetzt auch auf das Gebiet der Geschichte aus. Daß die transzendentale Logik die Anschauungsinhalte nicht wertet und sie nur in ihrer kategorialen Beziehung und Geformtheit rechtfertigt —, das ist der gründlichste Beweis für die formalistische Methode Kants nicht nur in bezug auf die Lehre vom Erkennen oder Urteilen, sondern zugleich in bezug auf die Möglichkeit der Geschichte der Freiheit. Die Bestimmung der Erfahrung als eine zweigliedrige Ganzheit von Form" und „Inhalt", von Anschauungsmasse und „reinem" Begriff drückt nämlich diesen Formalismus, diese Macht des Rationalen über das Irrationale, des Begriffs über die Anschauung aus. Und trotzdem es beim ersten Blicke scheint, daß Kant das Vorrecht des einen Prinzips vor dem anderen nicht zuläßt: in der Analytik der Verstandesbeziehungen kann man von einem Primat der Form sprechen, wie es am klarsten die Marburgische Schule gezeigt hat. Das Irrationale ist der ganzen Kantischen Philosophie vollkommen fremd. Es besitzt keinen wirklichen Bestand und hat daher kein Recht in der Entwicklung der menschlichen Gattung zu existieren. Was sich entwickelt, ist nur als Erfüllung des sittlichen Gebotes denkbar. Das Unterwerfen des Irrationalen unter das Rationale in der künstlichen Zusammensetzung des theoretischen Gegenstandes hat dieselbe Bedeutung auch in der geschichtlichen Welt. Das ist der wahrhafte Ausdruck des Formalismus bei Kant. Der ganze Weg seiner Untersuchung in der „Kritik der reinen Vernunft", von der Lehre über die apriorischen Prinzipien bis zur Auslegung der „Dialektik", ist der Weg der Vernunft, die nach allgemeinen Bedingungen für die Möglichkeit der Erkenntnis sucht und derselbe Weg wird auch in der Auffassung der geschichtlichen Welt durchgemacht, in welcher nur dasjenige Bedeutung hat, welches eine Erscheinungsform der sittlichen Gesetzlichkeit ist. Die Vernunft selbst, die sich auf diesem eigenen Wege verwirklicht, und die oft den Namen „Seelisches Vermögen" trägt, ist in Wahrheit nichts Seelisches, sondern ist nur der Träger jener notwendigen und nichtrealen Formen, die die Vernunft bei ihrem ganzen Entwicklungsgang in das Gebiet der Erkenntnis wie auch in das Gebiet der Geschichte begleiten.

Diese rationalisierende Richtung wurzelt im Kern der ganzen Kantischen Lehre. Die Idee der Freiheit, die durch die Annahme einer metaphysischen Realität begründet wird, ist dem wirklichen Bewußtsein so fremd, wie auch die überpersönliche Zusammensetzung von Form und Sinnlichkeit in der Wertung des ästhetischen Gegenstandes. Je tiefer Kant in seinen Untersuchungen dringt, desto mehr rationalisiert und entstellt er damit das Wirkliche. Dasjenige, welches in der „Kritik der Urteilskraft" als etwas „Zufälliges" für unser beschränktes Erkenntnisvermögen vorkommt, nämlich jene einzelnen Erscheinungen und Gesetze der Natur, die durch die formalen Verstandesbestimmungen nicht zu erfassen sind —, ist nach Kant durch die „reflektierende Urteilskraft" so zu erfassen, als ob ihr zweckmäßiger Zusammenhang und ihr Er-

Digitized by Google

kennen im System der organischen Welt einem „synthetischen" Erkenntnisvermögen angehörte. Dies Vermögen ist die „intuitive" oder „göttliche" Vernunft (intellectus archetypus). Wir begegnen diesem Fall, wenn Kant ein irrationales Moment annimmt[1]). Dies ist aber nur ein Grenzmoment des theoretischen Denkens, welcher in den anderen Untersuchungen Kants jede Bedeutung verliert. So z. B. in den „Metaphysische Anfangsgründen der Naturwissenschaft" ist dieser Begriff des Irrationalen, des „Zufälligen" von dem Begriff des „apodiktischen" oder mathematischen Charakters jedes wahren wissenschaftlichen Erkennens überwunden. In dieser Schrift ist die Natur von allem Besonderen befreit. Sie erscheint als eine Summe von Gesetzen des Verstandes, und die allseitige Rationalisierung der wissenschaftlichen und praktischen Erfahrung gelangt endlich zur Bejahung nur des Systems der apriorischen oder „reinen" Begriffe als „reine Tätigkeit des Denkens", durch welche die ganze Mannigfaltigkeit des Tatsächlichen in gesetzmäßige mathematische Einheit verwandelt wird*). Das ist der Prozeß des kritischen Denkens und sein Apriori auf allen Gebieten der theoretischen und atheoretischen Tätigkeit. Kant selber sagt, indem er die Grenzen der Logik bestimmt, daß die Logik eine Wissenschaft ist, welche nichts als die „formalen Regeln alles Denkens" (es mag a priori oder empirisch sein, einen Ursprung oder Objekt haben, welche es wolle, in unserem Gemüte zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen) „ausführlich darlegt und strenge beweist**). Und an derselben Stelle schreibt er noch, in der Kritik der reinen Vernunft beschäftige sich der Verstand mit nichts anderem als mit sich selbst und seiner Form. Er selbst sieht die Tätigkeit dieses Verstandes darin, daß er, indem er sich selber untersucht, nur „Regeln" sucht; und wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen ist, so erscheint der Verstand in seiner eigenen Untersuchung als das Vermögen, die Regeln und die Absichten des Bewußtseins fern von allen persönlichen Instinkten zu erweitern und zu verwirklichen. Der Verstand ist nach ihm nur von dem Durst erfüllt, Regeln zu erfinden und beruhigt sich nur, falls er diese Regeln findet. Dieses Suchen nach allgemein notwendigen Regeln, diese Entwürdigung der „zwecklos spielenden Natur", wie sich Kant einmal ausdrückt***), bezeichnet die volle Theoretisierung des Seins, für das sich die Vernunft nur dann interessiert, wenn es zum wissenschaftlichen Inhalt geworden ist****).

Wir können hier die intellektualistischen Richtungen Kants, die im Grunde seines Idealismus des Bewußtseins verborgen sind, auf systematische Weise nicht verfolgen. Trotz seines Wunsches, die Logik mit der Empirie und der Praktik zu versöhnen, trotz der Befreiung des ästhetischen Gefühls vom Begriff und trotz der Postulierung einer übersinnlichen Welt zur Begründung der metaphysischen Autonomie der Persönlichkeit oder Freiheit, trotz des Aufhebens des Wissens, um zum Glauben Platz zu bekommen, bleibt die Kantische Philosophie ihrem Geist wie ihrem Buchstaben nach lebensfremder Formalismus. Deshalb ist sie dogmatisch in demselben Sinne, in welchem die Philosophie vor ihm dogmatisch gewesen war. Die mystische Abstraktion, mit der das System der Vernunft abgeschlossen wird, nämlich „das Bewußtsein überhaupt" oder die „transzendentale Aperzeption" (die „transzendentale Einheit der Aperzeption") ist hypothetisch und dunkel, was zuerst der größte

1) Ein anderes irrationales Moment findet sich in der transzendentalen Ästhetik, nämlich im Begriff der „sinnlichen" Inhalte, als „subjektive" Elemente des zeitlich-räumlichen Bewußtseins. Diese Inhalte können durch die Vernunft nicht begründet werden und über sie kann unser Erkenntnisvermögen nichts a priori sagen. Sie besitzen nicht den Charakter der Notwendigkeit und darum sind sie „zufällig", irrationell. — Auch die Zusammenstimmung der Natur mit der diskursiven Struktur unseres Denkens ist für Kant etwas Irrationales. Vgl. Kant, Werke (Rosenkranz), Bd. IV, S. 26.

*) op. cit., Bd. V, S. 309, 316.

**) K. r. V. Vorrede zur zweiten Auflage.

***) Werke (Rosenkranz), Bd. III, S. 170.

****) In demselben Sinne sagt Georg Simmel über Kant: „Die Welt ist ihm Realität, insofern sie Inhalt der Wissenschaft ist; was den Bedingungen dieser nicht entspricht, ist nicht wirklich". (Hauptprobleme der Philosophie, 3. Aufl., S. 15.)

Digitized by Google

seiner Schüler — Fichte — sah, der sie in ein schöpferisches Prinzip, welches ein übersinnliches, überpersönliches Wesen ist, verwandelt hat. Wie man auch diese Abstraktion verstehen und behandeln mag: als Form aller Formen oder als höchste Einheit aller Verstandeshandlungen, durch welche die sinnliche Mannigfaltigkeit zur Erfahrung wird, als Punkt der Beziehungen aller Wertinhalte und endlich als Prinzip der logischen Einheit überhaupt, — dieser Grenzbegriff des Kritizismus bleibt nicht nur bei Kant, sondern auch bei seinen Nachfolgern in der gegenwärtigen Philosophie leer. Er weist am schärfsten auf, wie künstlich die Grundlagen der kritischen Lehre sind, die der Ursprung des modernen europäischen Rationalismus ist.

Aus allem, was wir über die theoretischen Motive des Kritizismus gesagt haben, wird ersichtlich, daß er nicht imstande ist, das Problem der Geschichte, die das Problem des schöpferischen Geistes ist, richtig zu lösen. Kant kannte das Wertmoment in der Entwicklung des Menschen, aber dies Moment ist bei ihm nur ein unwirkliches und allgemeines Gebilde, das in keinem Zusammenhang mit der Individualität des geschichtlichen Lebens steht.

Der Rationalismus ist überhaupt nicht mit der Philosophie der Geschichtswirklichkeit in Berührung zu bringen. Denn, indem die Geschichte Werte verwirklicht, ist sie eine unübersehbare und fast unbegreifliche Entwicklung, in der das Rationale irrational, das Ewige zeitlich und lebendig geworden ist.

Digitized by Google

Über Alles und Nichts*)

ein sprachphilosophischer Rundfunkvortrag

(Leipziger Rundfunk am 1. Mai 1930)

von Oskar Kraus, Prag

Ein sonderbarer Titel — werden Sie sagen — im Rundfunk haben wir schon alles Mögliche gehört, manchmal haben wir auch — trotz aller Anstrengung nichts gehört — aber über Alles und Nichts hat noch niemand gesprochen. Ich aber wage es dennoch. Freilich: Nichts fürchte ich so sehr, als daß am Ende Alles über den Inhalt meiner Auseinandersetzungen enttäuscht sein werde. Darum will ich Sie lieber gleich anfangs enttäuschen, und Ihnen gestehen, daß ich in Wahrheit nicht über Alles und Nichts reden kann. Denn obgleich ein Vortrag über Nichts auch nicht die geringste Zeit in Anspruch nehmen würde, weil eben über Nichts gar nichts zu sagen ist, so würde doch der Vortrag über Alles um so länger dauern, ja kein Ende nehmen, denn Nichts kann Alles ausschöpfen.

Worüber ich aber sprechen will, wenn ich über Alles und Nichts zu reden ankünde, wird Ihnen nicht länger ein Rätsel bleiben, sondern gleich aufhören ein Rätsel zu sein, wenn ich Ihnen folgendes Rätsel vorlege:

Was ist das? Es ist größer als Gott, die Toten essen es, und wenn es die Lebenden essen müssen sie sterben.!?

Die Lösung des Rätsels, eines alten Aufsitzers, der schon von Abraham a Santa Clara verwendet wurde, lautet: Nichts. Der Witz des Rätsels besteht darin, daß es den Anschein erweckt, als ob nach einem Dinge gefragt würde, dem die Eigentümlichkeit zukäme, größer zu sein als Gott, von den Toten ohne Nachteil verspeist zu werden, die Lebenden beim Genusse zu töten. Es wird aber tatsächlich gar nicht von einem Dinge gesprochen, sondern von einem Wort, das lediglich grammatisch d. h. sprachlich ein sogenanntes Substantiv ist. Bei Substantiven aber glauben wir, wenn wir sie aussprechen hören, gewohnheitsmäßig, es sei von einer Substanz (daher Substantiv), von einem Wesen oder Dinge die Rede, ganz so wie bei den Worten: Mensch, Tier, Stein usw.

Nun merken Sie, worauf ich hinaus will: ich will gar nicht über irgendwelche Begriffe von Nichts und Alles sprechen und ebenso wenig über irgendwelche Gegenstände derartiger Begriffe, sondern bloß über die Worte „Alles" und „Nichts". Darum nannte ich den Vortrag einen sprachphilosophischen, ich hätte auch sagen

*) Anmerkung des Verfassers: Dieser Vortrag ist aus einer Reihe von Abhandlungen herausgegriffen und zum Zwecke des Rundfunkvortrages bearbeitet. In jenen Aufsätzen wird insbesondere die Rolle des Nichts in der Philosophie der Mystik bei den Neuplatonikern und Dionysius Aeropagita, bei Böhme und anderen in der Rhetorik insbesondere bei Ulrich von Hutten, Schuppius, Abraham a Santa Clara sowie in der Poesie, Angelus Silesius, Goethe (Faust II., Sprüche) u. a. behandelt. In allen Zeiten, in denen die Mystik hochkommt, wird auch das Nichts emporgeschwemmt und ernst genommen, vgl. Bergsons „Schöpferische Entwicklung", Heideggers „Sein und Zeit", „Was ist Metaphysik" und das neueste Werk Rickerts: Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, Heidelberg 1930.

Digitized by Google

können sprachkritischen. Denn wir werden aus ihm entnehmen, daß wir der Sprache kritisch gegenüber zu stehen haben und nichts weniger glauben dürfen, als daß Alles was grammatisch ein Name oder Substantiv ist, dazu diene, Etwas zu nennen. Es gibt bekanntlich Selbstlauter wie die Vokale und bloße Mitlauter, Konsonannten; analog gibt es unter den Worten solche, die man Selbstbedeuter und andere, die man bloße Mitbedeuter nennen kann. Gott, Mensch, Tier, Stein sind Selbstbedeuter, — Nichts und Alles gehören trotz ihrer substantivischen Form zu den Mitbedeutern; das heißt, sie haben an und für sich genommen keine Bedeutung, sondern nur im Zusammenhange der Rede, mit anderen Worten verbunden, tragen sie zur Bedeutung der ganzen Rede ihr Teil bei, sie selbst erwecken bloß vorbereitende mehr oder minder zutreffende Bedeutungserwartungen, es handelt sich bei ihnen um Satzfragmente, Satzpartikel, um ein Satztorso. Kehren wir zu unserem Rätsel zurück. „Nichts ist größer als Gott", das heißt: „Etwas was größer ist als Gott, gibt es nicht." Das Wort Nichts fungiert in diesem Satze nicht als wahrer Name, es soll nicht die Vorstellung eines Dinges oder Wesens erwecken, sondern dient im Satzgefüge nur dazu, um die Leugnung, Verneinung von Etwas, das Gott überragte, ausdrücken zu helfen. „Die Toten essen Nichts." Das besagt nicht, daß die Toten etwas essen und dieses Etwas ein Nichts sei, sondern daß es essende Tote nicht gebe.

Gestatten Sie, daß ich Ihnen noch einige ähnliche Rätsel aus dem deutschen Rätselschatze vortrage: ein Büchlein von Professor Friedrich Polle. Leipzig 1896 enthält einen Aufsatz „Über Nichts", dem ich einiges entnehme; zunächst folgendes Rätsel, dessen Lösung ebenfalls „Nichts" ist.

Heiliger bin ich als Gott und weiser, gerechter und reiner.
Schon vor Erschaffung der Welt war ich und half mit dabei
Und obwohl ich häßlicher bin als die Sünde, so bin ich
Liebliche Hörerin doch schöner, vergib mir, als du.

Das Rätsel ist dem eben besprochenen nahezu gleich, aber philosophischer und gefälliger. Die Analyse kann ich nun schon meinen Hörern überlassen.

In dem Buche „Rätsel der Deutschen" von Oskar Wiener, Warnsdorf 1924 finden Sie zwei Rätsel, deren Lösung ebenfalls „Nichts" lautet, das eine von Theodor Körner, das andere ein Kinderrätsel von Max Moltke: ich lese das zweite:

Was hab ich da im Schächtelchen?
Es ist nicht groß, es ist nicht klein
Nicht klapperts, wenn man schüttelt;
Es ist nicht dick, es ist nicht dünn,
Nicht leicht, nicht schwer, nicht blau, nicht grün
Zerbricht nicht, wenn mans rüttelt.
Der Kaufmann hat es nirgends feil,
Es ist des Bettelmannes Teil;
Der Geizhals gibt es gerne her.
Nun rate fein, es ist nicht schwer.

Kürzer und witziger schreibt Jobbs Rätselbuch, Prag 1925:

Wer es hat, muß viel entbehren,
Wem es fehlt, kann viel verzehren
Wer es find't, kriegt keinen Lohn
Wer es ist, hat Spott und Hohn.

Das Wörtchen Nichts dient aber nicht nur zu solchen hübschen Scherzrätseln, sondern auch zu Wortwitzen und Neckereien aller Art. Ein dem Nichts sehr verwandtes Wort, das Fürwort Niemand hat sogar Homers schlauem Odysseus das Leben gerettet. Er stellte sich, wie bekannt, dem menschenfressenden Riesen Polyphem einfach als Herr Niemand vor; als nun Polyphem von Odysseus geblendet wurde, schrie der Riese um Hilfe; seine Nachbarn liefen herbei und fragten: wer ihn überfallen habe?

Digitized by Google

Polyphem antwortete: „Niemand hat mich überfallen, Niemand tut mir was, Niemand tötet mich", worauf die Menge auseinanderlief. Auch das Wort Niemand ist kein Name, noch weniger ein Eigenname, aber auch kein logisches Fürwort, sondern ebenso mitbedeutend wie Nichts. Polyphem gebrauchte es als einen Eigennamen und wurde nicht verstanden, denn die Hörer hielten es für das Fürwort. (Pronomen.)

Bei Polle finden wir noch einige artige Wortspiele. Bekanntlich essen manche Leute viel und bleiben mager, andere wenig und werden dick. Diese Erfahrung wurde an einem Stammtisch einmal folgendermaßen ausgedrückt: „Mancher wird eben von Nichts dick — und mancher wird von Nichts dick." Polle meint, die verschiedene Bedeutung der beiden völlig gleichlautenden Sätze beruhe lediglich auf der verschiedenen Betonung; jedoch nicht nur diese, sondern wohl auch der Umstand, ob man zwischen „Nichts" und „dick" eine Pause einschiebt oder die Worte verbindet, dürfte mitwirken.

„Mancher wird von Nichts — dick" heißt: Mancher, der wenig oder keine Speisen zu sich nimmt wird dick. Mancher wird von Nichts dick bedeutet: „Etwas, wovon gewisse Leute dick werden, gibt es nicht". In diesem Falle wird es besonders deutlich, daß das Wörtchen „Nichts" ein bloßer Mitbedeuter ist und je nachdem verschiedene Negationen auszudrücken behilflich ist.

Sagt ein Mann: „Nichts ist mir lieber als Du, meine liebe Frau", so kann dieser Satz als Liebeserklärung besagen, daß es Etwas, was er seiner Frau vorzöge, nicht gebe, es kann aber auch das Gegenteil bedeuten, daß er nämlich vorziehe, keine Frau zu haben als diese.

Wird von einem Manne behauptet, er habe vor „Nichts" Furcht, so kann dies ebenso bedeuten, er sei tapfer als er sei feige.

Man kann also vermöge des Wörtchen Nichts in orakelhafter Zweideutigkeiten oder Homonymien reden.

Bisher habe ich, meine Damen und Herren, noch nichts über „Alles" gesagt. Und obwohl ich noch nicht alles über Nichts gesagt habe, will ich doch schon zu jedem Worte übergehen. Da ist es nun höchst merkwürdig, daß man ganz den gleichen Gedanken sowohl mit Hilfe von Nichts als auch mit Hilfe von Alles kundgeben kann.

Ein uralter Spruch des Prediger Salomo lautet: „Nichts Neues unter der Sonne". Dieselbe Überzeugung drückt Ben Akiba in Gutzkows Uriel Acosta folgendermaßen aus: „Alles schon dagewesen". Was meinen die beiden verschieden lautenden aber gleichbedeutenden Sätze? — Offenbar nichts anderes als: Etwas Neues, — Etwas, was zum erstenmal heute geschähe, gibt es nicht. Es handelt sich also um Negationen, um Verneinungen. Der griechische Philosoph Heraklit lehrte den Grundsatz: *πάντα ρεῖ* „Alles fließt" und der deutsche Schriftsteller Börne schrieb einmal: „Nichts ist dauernd als der Wechsel". Ob ich aber sage, „Alles fließt", oder „Nichts dauert", so sage ich dasselbe.

Fragen Sie mich, was wir dabei denken, so sage ich: in beiden Fällen verneine, leugne ich das, was man die Dauer von etwas nennt, ich leugne, daß irgendetwas Bestand habe, ich leugne etwas Dauerndes.

Sie entnehmen schon aus dem bisher Vorgebrachten, daß nicht nur das Wort Nichts, sondern daß auch das Wort Alles ein bloß mitbedeutendes Wort ist. Sie bemerken, daß beide Worte verwandte Funktionen im Satze ausüben. In Freunds Rätselschatz (Reclam) spricht ein Rätselmann folgenden Wunsch aus:

Dir fehle eines, das ich mein,
Wenn dies Dir fehlt ist Alles Dein.

Auch hier lautet die Lösung: Nichts.

Es ist kaum möglich deutlicher als durch dieses Rätsel zu zeigen, wie die Mitbedeuter Nichts und Alles im Satze fungieren: „Ich habe Alles" kann ganz das Nämliche besagen wie „Nichts mangelt mir". Das Gegenteil zu diesen beiden Sätzen

Digitized by Google

besagen die ebenfalls gleichbedeutenden Aussprüche: „Alles mangelt mir“ und „Nichts habe ich“. Will man also in derartigen Redewendungen für das Wörtchen Alles das Wörtchen Nichts einsetzen und umgekehrt, so muß man den Wortlaut des restlichen Satzteiles entsprechend gegensätzlich verändern, um denselben Sinn des Ganzen zu erhalten.

Welchen Gewinn kann man aus dieser Betrachtung ziehen? ich antworte: für den täglichen Handel und Wandel gewinnen wir nichts oder wenig, für die philosophische Besinnung zwar nicht Alles aber sehr Vieles.

Seit mehr als zwei Jahrtausenden, seit Aristoteles und seiner Schule lehren die Logiker und Millionen von Schülern sprachen und sprechen es ihnen nach, es gebe allgemein bejahende Sätze. Zum Beispiel: Alle Dreiecke haben zur Winkelsumme 180 Grade. Nun gibt es aber auf der ganzen Welt kein vollkommenes, kein ideales Dreieck; weder eine im Sande gezeichnete Figur, noch eine auf der Tafel oder auf dem Papiere ist von vollkommen geraden Linien begrenzt, und kein natürlicher oder künstlicher Körper weist ideale Dreiecke als Grenzflächen auf. Jener Satz spricht aber von einem idealen d. h. vollkommenen Dreiecke, und ein solches findet sich niemals in unserer Erfahrungswelt. Hält man den Satz trotzdem für bejahend, so wird man dazu gedrängt anzunehmen, er spreche von Gebilden, die eine außerweltliche oder sonstige imaginäre Existenzweise haben. Man fingiert darum ein Reich mathematischer und sonstiger Wesenheiten und ewiger Ideen, ein völlig imaginäres, eingebildetes Reich, ein Wolkenkuckucksheim, in dem der Winkelsummensatz, der pytagoreische Lehrsatz und alle „ewigen Wahrheiten“ — in einem mystischen „Reiche der Mütter“ in unausdenkbarer Weise thronen. Ein so angesehener Denker wie Bernard Bolzano läßt „Vorstellungen an sich“ und „Sätze an sich“ irgendwie bestehen und sehr viele moderne Logiker und Erkenntnistheoretiker folgen ihm hierin. Aber all das ist irrig. Wir jedoch können nun schon mit voller Sicherheit aus den vorgebrachten Rätseln und Redewendungen ersehen: Derartige Sätze mit „Alle“ enthalten stets Negationen, und lassen sich daher korrekt nur negativ ausdrücken. Im Jahre 1874 hat dies Franz Brentano in seiner Psychologie vom empirischen Standpunkt bereits gelehrt und erwiesen. Daraus ergibt sich freilich eine nicht unbedeutende Revolution in der althergebrachten Logik. Die berühmten Schlußregeln, die sich Millionen von Gymnasiasten und Philosophiedoktoranden in den Merkversen „Barbara Celarent Darii Ferioque usw. usw.“ Jahr für Jahr und Generation für Generation einprägen müssen, enthalten Fehler. In Hillebrands Schrift „Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse“ 1891 sind sie Stück für Stück aufgezählt und analysiert. Der früher zitierte Professor Polle hat dies auch, unabhängig von Brentano, ausgesprochen. Der Satz „Alle Kreise sind rund“ so sagt er, will nichts anderes ausdrücken als: „Kein Kreis ist nicht rund“, mit anderen Worten: „einen nicht runden Kreis kann es nicht geben“. Ein Einwand ist naheliegend: Wenn ich sage: Alle Menschen sind sterblich, so sei doch hiermit nicht bloß geleugnet, daß es Menschen geben könne, die nicht stürben, sondern es wird positiv die Existenz von Menschen behauptet. Das ist zugegeben. Der Satz besagt: 1. Es gibt Menschen und 2. Einen unsterblichen Menschen kann es nicht geben. Ähnlich verhält es sich mit dem Satze: Alle Körper sind schwer, und anderen Gesetzen der Naturwissenschaft. Ist aber in der Mathematik von Dreiecken, Kugeln usw. usw. die Rede, so ist die Behauptung der Existenz von vollkommenen Dreiecken, Kugeln usw. nicht eingeschlossen und die geometrischen Sätze sind nur annähernd auf die Wirklichkeit anwendbar. Ich darf mich hier auf Kant berufen, der von den geometrischen Sätzen gelehrt hat, sie seien hypothetisch und schlössen die Behauptung der Existenz nicht ein. Wenn es ein Dreieck gibt, so muß es 180 Grade zur Winkelsumme haben. Daß es ein solches gibt, ist nicht behauptet. Alle sogenannten apriorischen Sätze der Mathematik, Arithmetik und Geometrie sind rein negative, apodiktische Behauptungen. Aber selbst in jenen Fällen, wo, wie bei „Alle Menschen sind sterblich“ oder „Alle Körper sind schwer“, eine

Digitized by Google

Bejahung mitunterläuft, ist doch eine Negation stets und unweigerlich mit eingeschlossen. Man kann alle solche Sätze daher auch mit dem Worte Nichts beginnen lassen: Nichts, was ein Körper ist, ist nicht schwer. Nichts, was ein Mensch ist, ist unsterblich usw. Alles ist eitel, = Nichts, was nicht eitel wäre. Alles neu macht der Mai, = Nichts, was der Mai nicht neu machte usw. usw. Alles ist hin = nichts ist gerettet. Alles gerettet = nichts ist hin.

Nun wollen wir aber Alles beiseite lassen und zu Nichts zurückkehren. Denn es ist merkwürdig, daß man über Nichts viel mehr sagen kann als über Alles. Besonders in der Metaphysik spielt es eine große Rolle. Die griechischen Philosophen stritten darüber. Parmenides lehrte: Nur das Seiende ist und das Nichtseiende ist nicht. Demokritos aber setzte ihm den Satz entgegen: Das Nichts ist ebenso wie das Etwas oder in altem Deutsch: Das Nichts ist ebenso wie das Ichts. Gorgias der Sophist dozierte: Es gibt Nichts, wenn es etwas gäbe, so wäre es nicht erkennbar, und wenn erkennbar so nicht mitteilbar. Er war der vollkommene philosophische Nihilist.

Wir wissen jetzt aus dem Vorgebrachten, daß die sophistische Behauptung es gibt Nichts, eine sprachlich verkleidete Negation ist, und es ist klar, daß einer sich selbst widerspricht, der negiert, daß es irgendetwas gebe, denn zum mindetsen existiert er doch selbst, indem er alles andere negiert.

Das wenigstens hat Max Stirner 1845, in seinem Hauptwerke: Der Einzige und sein Eigentum eingesehen; er schickt zwar seinem kuriosen Buche den Goetheschen Vers voraus „Ich hab meine Sach auf Nichts gestellt", stellt sie aber doch auf Etwas, nämlich auf seine eigene Person, und bezeichnet sich selbst als sein Alles, d. h. als etwas, neben dem er etwas anderes nicht gelten läßt. Auch diese merkwürdige Lehre, die sich gleichermaßen mit den Worten „Ich bin Alles" wie „Außer mir ist Nichts" ausdrücken läßt, bestätigt, was wir über die Funktion jener Satzpartikel Alles und Nichts gesagt haben.

Es gibt und gab aber andere und philosophischere Köpfe als Stirner, die dennoch das Nichts ernst nahmen. So z. B. viele Scholastiker; doch ihre eine Unterscheidung von nihil absolutum und relativum, nihil negativum und privativum beiseite gelassen, ist vor allem Kants „Kritik der reinen Vernunft" zu nennen: am Schlusse der transzendentalen Analytik gibt er sogar eine Tafel der Einteilung des „Begriffes von Nichts" als

1. leerer Begriff ohne Gegenstand,
2. leerer Gegenstand eines Begriffs,
3. leere Anschauung ohne Gegenstand,
4. leerer Gegenstand ohne Begriff.

Aber wir wissen heute: nichts ist gewisser als daß Nichts kein Begriff und diese Einteilung in jeder Beziehung verfehlt ist. Schopenhauer hat hier viel klarer gesehen, wenn er in seiner „Welt als Wille und Vorstellung" schreibt: „Der Begriff des Nichts ist wesentlich relativ und bezieht sich immer nur auf ein bestimmtes Etwas, welches er negiert". Nur hätte er nicht sagen sollen: „Der Begriff des Nichts", sondern der „Ausdruck Nichts"; auch hat er leider den bloß mitbedeutenden Charakter des Wortes nicht erkannt; früher schon ist Herder in seiner Metakritik gegen die Einteilung und den Begriff des Nichts losgezogen und in heftiger Weise. Er verwendet wohl weniger kräftige Worte als Schopenhauer, aber nicht minder abweisende. Vom Nichts aber sagt er: daß der Verstand nur von dem, was ist einen Begriff — von Nichts aber keinen habe, als daß es nicht ist.

Er hätte hinzufügen sollen, daß es zu jenen Wortlarven gehört, die eben nur die Larve eines Namens oder selbstbedeutenden Zeichens tragen, hinter der aber nichts steckt.

Digitized by Google

Genützt hat freilich Alles, was Herder an Spott und Hohn über jene Wortlarven ausgoß, nichts. Hegel hat vielmehr in seiner Logik den Ausgangspunkt seiner Spekulation von diesem Nichts genommen, indem er es frischweg mit dem Sein identifizierte. Das Sein sei nämlich der inhaltsleerste Begriff und darum identisch mit dem Nichts. „Das Sein" so sagt er wörtlich, „das unbestimmte, unmittelbare ist in der Tat das Nichts." Vom Nichts schwärmt dieser merkwürdige Logiker mit diesen Worten: „Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungslosigkeit und Inhaltslosigkeit: Ununterschiedenheit in ihm selbst . . . . es ist das leere Anschaun oder Denken selbst und dasselbe leere Anschaun oder Denken, das reine Sein. Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist." Und von der auf diese Identifizierung von Sein und Nichts gegründeten Philosophie rühmt er: „Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen so ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem eigenen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."

Es ist historisch interessant, daß Schopenhauer daraufhin sich erlaubt hat, Hegel als den skandalösesten philosophischen Pinsel und Unsinnschmierer, als platten, geistlosen, ekelhaft widerlichen, unwissenden Scharlatan zu bezeichnen. Schelling, den Schopenhauer Hegels „würdigen Nachfolger" nennt, schwärmt folgendermaßen von dem Nichts:

„Das, was nicht an sich selbst und insofern Nichts ist . . . . ist nur die Relation selbst und mittelbar das, was in Relation ist, sofern es in Relation ist. Aber dieses Nichts als Relation ist Nichts außer dem All, sondern selbst das All."

Der Schellingianer Oken orakelt in seinem „Lehrbuch der Naturphilosophie": „Das Nichts ist mit dem Absoluten identisch, das Absolute ist das mathematische Nichts. Es existiert nichts als das Nichts, als das Absolute. Gott ist das selbstbewußte Nichts, oder das seiende (selbstbewußte) Nichts ist Gott" . . . . . alle Dinge sind mir bestimmte Nichtse."

Nicht nur Herder und Schopenhauer auch andere — heute zu Unrecht vergessene Kritiker — haben gegen derartigen verwerflichen Wortfetischismus angekämpft; so z. B. Friedrich Köppen in seinem Buche „Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts", Hamburg 1803 nebst 3 Briefen verwandten Inhaltes von Heinrich Jakobi. Jakobi ruft Schelling zu: „Was von Dir zu lernen war — ist Nichts, also war es auch Nichts" (S. 217). In seinem anonym erschienenen Buche „Philosophie der Philosophie" 1840 bezeichnet Köppen das Verfahren dieser Philosophen, die das All aus dem Nichts hervorzaubern als eine „Freibeuterei, welche ohne Habe beginnt und durch glückliche Betriebsamkeit mit aller Habe endigt". Und wenn Schelling lehrt:

Außer der Vernunft ist nichts und in ihr ist alles

so höhnt Köppen:

In solcher Vernunft ist nichts und außer ihr ist alles.

Köppen rührt an das Geheimnis des Erfolges dieser philosophischen Mimikry wenn er sagt, daß sie das All aus dem Nichts hervorzaubere. Gewiß, es war und ist nichts als ein Wortzauber, ein Hokuspokus der Worte, aber er verblüffte und bezauberte die intellektuelle Welt, spiegelte eine Schöpferkraft und Gottähnlichkeit des Philosophen vor, die in den vorzitierten Worten Hegels unverblümt in Anspruch genommen wird, und die Staunen erregte. Dieses Staunen über ein gewisses sprachartistisches, taschenspielerisches Können, über eine virtuose sophistische Wortakrobatik trat an die Stelle jenes Staunens, von dem Aristoteles einst sagte, daß es der Anfang aller Philosophie sei. Es war aber das Ende aller Philosophie. Während die äußere Macht

Digitized by Google

und das Ansehen jener Philosophen lawinengleich anwuchs, untergruben sie von Tag zu Tag das Ansehen und die Bedeutung der Philosophie.

Alle wahren Wissenschaften wandten sich von ihr ab, und begannen ihre philosophischen Bedürfnisse aus eigenem zu bestreiten. Die ehemalige „Königin der Wissenschaften" wurde entthront und fiel der Verachtung anheim. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts begannen dann einige besonnene Denker die Philosophie von Grund auf zu reformieren. Man denke an Beneke, Fechner, Lotze, Brentano, Stumpf. Man spricht von der Zeit der Wiedergeburt der Philosophie. Aber heute noch ist die Nachwirkung jener Nichts-Vergötterung nicht vollends überwunden, heute kann man noch Sätze hören wie folgende: „Das absolute Nichts als das Nichts des Nichts kann eigentlich nicht als ein Nichts angesehen werden. . . . . Als das Nichts des Nichtigen ist das absolute Nichts ein leeres Nichts und zeigt sich daher selbst als Nichtiges. Das absolute Nichts als Nichts des Nichtigen bezeugt eben nur die Vernichtung eines solchen Nichtigen, ..."*) Oder „im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts".

Wenn Professor Heidegger in einer Vorlesung über Metaphysik die Frage aufwirft: „und das Nichts, was kann es der Wissenschaft anderes sein als ein Greuel und eine Phantasterei?" so antworte ich entschieden, und wenn Alles mir widerspräche: „Nichts anderes". Die Wissenschaft würde sich lächerlich machen, wenn sie es ernst nähme, ausgenommen die Sprachwissenschaft, Sprachkritik und Logik, die allen Grund haben, sich mit dem Wörtchen „Nichts" ebenso ernstlich zu befassen, wie mit dem Wörtchen „Alles". Denn nichts bedroht das Ansehen aller philosophischen Wissenschaft ernstlicher als ein Wiederaufleben jener Nichts- und Alles-Philosophie.

Und nun genug. Halten wir uns an der alten weisen Spruch „Nichts zu viel" und „Alles mit Maß" und hoffen wir, daß unsere Zuhörer nicht alles, was ich vorgebracht habe, für Nichts halten. Denn schon Luther sagt:

„Es ist die größte Torheit mit vielen Worten nichts zu sagen." —

Und nun weiter nichts. Das war schon Alles.

*) J. Gordin. Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils. Berlin 1929.

Digitized by Google

Erkenntnistheoretische Auseinandersetzung

Fortsetzung*)

von Maximilian Beck (Berlin)

„Denn von vornherein ist das Erkenntnisphänomen für Dich ein Phänomen menschlichen Daseins und nur als solches suchst Du es zu begreifen. Statt Erkenntnis als das, als was sie sich vor aller Theorie ihrem Wesen nach gibt, anzuerkennen, suchst Du sie abzuleiten, zu erklären — und schiebst ihr dabei unversehens etwas ganz anderes als das, was sie angeblich ‚eigentlich' sei, unter." — „Will ich etwas anderes, als erfassen, was an sich, in Wahrheit, ‚objektiv' ist, dann will ich nicht mehr Erkenntnis, sondern gebe vor, sie zu wollen." S. S. 175, 176.

Realist: Nur mit Anstrengung vermag ich dem, was Du eben sagtest, zu folgen, doch habe ich den Eindruck, daß wir jetzt erst am entscheidenden Punkt angelangt sind, nämlich jenseits des dialektischen Streites, beim Phänomen selbst. — Um zu vermeiden, daß wir aneinander vorbeireden, will ich mir vorerst Klarheit darüber verschaffen, ob ich Dich richtig verstehe. Du gehst also eigentlich nicht von einem Bewußtseins- oder Erlebnisstrom aus, sofern man doch darunter etwas versteht, dem wesentlich wäre eine Gespaltenheit in Bewußtsein oder Erleben einerseits und Bewußtes oder Erlebtes andererseits und eben damit auch von Subjekt des Erlebens oder Bewußtseins einerseits und von dessen Objekt andererseits. All dies, meinst Du, wären Phänomene, die sich erst innerhalb eines Dritten bilden: eines ursprünglich linearen Daseins, das zu solcher Gespaltenheit und Beziehung erst auseinandertritt: in sich und für sich selbst, und zwar kraft gewisser Momente jenes linearen, eindimensionalen Daseins selbst. Ja, Du gehst sogar, wenn ich recht verstehe, noch weiter: Auch die Existenz dieser eindimensionalen Linearität leugnest Du eigentlich zugunsten eines Punktes, d. i. eines absoluten Nichts. Die Frage: Was existiert eigentlich letztlich „an sich", beantwortest Du so: „Nichts!" Jede Bestimmtheit, jedes Was und Wie, jedes Seiende ist, was es ist, nur in Beziehung zu anderem. Du setzest gewissermaßen als absolutes Seinsprinzip, als Arché ein positiv existierendes Nichts. — Positiv insofern, als es aller Bestimmtheiten mächtig ist, die ja alle weniger sind als nichts. Denn alles Einzelne ist, was es ist, nur in Beziehung zu anderem. Insgesamt aber heben sie sich alle zu einem universellen Nichts auf. Das positive Nichts ist gleichsam das farblose Weiß, die Einzelbestimmtheiten sind die bunten Farben, die in ihrer Totalität im Weiß sich gegenseitig aufheben. So wie etwa „Rot" = Weiß minus alle Farben außer dem Rot ist, so ist jede Einzelbestimmtheit und jedes Einzelseiende = Nichts minus alle Einzelseienden außer ihm selbst. Jedes Einzelne ist „an sich" nichts, und es ist, was es ist, nur als Kontrasterscheinung und Korrelat zum anderen: Jedes

*) S. Phil. Hefte II, 2.

Digitized by Google

existiert nur von Gnaden des anderen, alles zusammen aber hebt sich gegenseitig auf: ist gleichfalls nichts. Dieser metaphysische Gedanke schwebt Dir gewiß vor. Jedenfalls ist er die logische Voraussetzung Deiner Beweisführung. Er ermöglicht Dir, all das für sekundär und eigentlich nichtseiend zu erklären, was Stützpunkt meiner Argumentation ist. Und zugleich ermöglicht er Dir, der Inkonsequenz der meisten Idealisten zu entgehen, die vergessen, daß sie, indem sie alles Sein dem Bewußtsein gleichsetzen, implizite dem Bewußtsein selbst ein Sein im realistischen Sinne zuerkennen. Wiewohl auch Dein absolutes Nichts im gewissen Sinne von Dir existierend gedacht wird und Du damit nur ein neues Problem setzest! —

Was nun unser eigentliches Problem betrifft: Alle Inhalte, deren wir uns bewußt sind, alles, was wir erleben, bedingt sich — so meinst Du also — in seinem Sosein kraft allgemeiner Durchdringung gegenseitig. Deshalb ist kein Seiendes, was es ist, in sich, in isolierter Zäsur, sondern nur in Beziehung zu allem anderen. Also mangelt ihm auch, mangels in sich gründender Bestimmtheit, jede Eigenexistenz: Es ist in sich nicht nur nicht irgend was, sondern es ist in sich überhaupt nichts, ist keine Gegebenheit, besteht nicht. Und nicht dies allein: Auch das „Wissen von" und das „Erleben" ist in sich nichts und ist in sich nicht — sondern ist, was es ist, nur in gegenseitiger Durchdringung mit allem anderen, gehört also derselben in sich ungespaltenen Einheit an, der auch alle seine möglichen Inhalte, sein Bewußtes und Erlebtes, angehören. Von einem an-sich-Sein dieses Inhalts, von einem an-sich-Sein der erlebbaren und erkennbaren Welt und ihrer Gegenstände kann demnach keine Rede sein. Die Korrelation von Welt und Ich, Subjekt und Objekt, Wissendem (Erlebendem) und Gewußtem (Erlebtem) und das an-sich-nichts-Sein und nicht-Sein dieser Einzelglieder sind nur Spezialfälle obigen Tatbestandes. Desgleichen natürlich auch das nichts- und nicht-Sein der Beziehung selbst (Wissen von, Erleben von) zwischen ihnen, die ja gleichfalls eine phänomenologische Bestimmtheit ist und von ihren Gliedern verschieden.

Und nun behauptest Du dies nicht bloß so schlechthin, sondern, soweit sich so etwas überhaupt phänomenologisch aufweisen läßt, glaubst Du es als aufweisbaren Urtatbestand nachweisen zu können. „Soweit sich so etwas überhaupt phänomenologisch aufweisen läßt": Denn wir leben ja, haben ein Bewußtsein und haben in ihm und erleben im Erleben die Fülle von Inhalten. Das punktuelle Nichts des Absoluten, in dem sich alles und jedes in völliger Durchdringung gegenseitig aufhebt, kann uns demnach allerdings nie gegeben sein. Sondern immer schon ein unterscheidbares Etwas. Andererseits, und das ist Deine entscheidende Behauptung, wäre es falsch zu sagen, ursprüngliche Gegebenheit (also dasjenige, von dem alle unsere Überlegungen auszugehen hätten) — sei schon die Doppelschichtigkeit, das Gespaltensein in Bewußtsein und Erleben einerseits und in dessen Inhalt andererseits. Weder Subjektsein noch Objektsein sind ursprüngliche Gegebenheiten noch auch deren Bezogenheit aufeinander. Der Ausgang vom an sich Gegebenen wäre demnach falsch. Ebenso aber auch der Ausgang von einem an sich gegebenen Bewußtsein, das gibt oder für das allein oder „innerhalb" dessen etwas gegeben ist. Das alles sind schon sekundäre Erscheinungen eines Ursprünglicheren: eines Seienden, das nur ist, indem zugleich es sich selbst und anderes gibt: das Auseinandertreten des Nichts in differente Bestimmtheiten im linearen Daseinsstrom. Nämlich eines Seienden, dem gleicherweise angehören Bewußtsein von und Bewußtes, Subjekt und Objekt, Ich und Welt als Phänomene, die sich erst in diesen Strömen bilden, und zwar bilden kraft eines gewissen Geschehens dieses Strömens, das selbst nur in Beziehung auf die Produkte seines Tuns das ist, was es ist: Bewußtsein von, Erleben von, sowie umgekehrt seine Produkte nur für es da sind. —

Nennst Du nun dieses lineare Strömen Bewußtseins- oder Erlebnisstrom, so darfst Du mit Recht als ungerechtfertigt zurückweisen meinen Einwand: Etwas, dessen Funktion Bewußtsein oder Erleben sei, könne nicht selbst schon Bewußt-

Digitized by Google

seins- oder Erlebensstrom sein, da doch die Funktion das Sein von dem, dessen Funktion sie ist voraussetzt. Denn: in Wahrheit unterscheidest Du ja dieses Seiende als Daseinsstrom von seinem Bewußtsein- oder Erlebnisstrom. Auch folgender Einwand trifft Dich nicht: Da Bewußtsein von — oder Erleben von — sich erst im linearen Strömen des Bewußtseins- oder Erlebnisstroms — also erst im Transzendieren seiner Einzelelemente — bilden, können nicht die diesen Strom konstituierenden Einzelelemente schon Bewußtseins- oder Erlebnisphänomene sein. Denn in Wahrheit „besteht" ja dieser Strom gar nicht aus seinen „Elementen", sondern die kontinuierliche Einheit des Stroms und seine Einzelmomente sind, was sie sind, nur in gegenseitiger Durchdringung und Angewiesenheit aufeinander. Eines ist nichts ohne das andere, also keines ist „an sich" und „in sich". Und nichts „besteht" oder ist „gegeben", da alles Seiende nur in stetiger Daseinstranszendenz den Grund seines Soseins und Seins hat — nicht bloß die bewußten und erlebten Inhalte, sondern auch das Bewußtsein und Erleben selbst.

Habe ich Dich in dieser Weise richtig verstanden?

I.: Soweit in diesem sehr schwierigen Gedanken ein Sich-verstehen überhaupt möglich ist, glaube ich dies zugeben zu können.

R.: So glaube ich nun, an Deiner Argumentation nicht vorbeizureden, wenn ich der Reihe nach folgendes erwidere: Du rekurrierst auf ein in sich ungespaltenes, einschichtiges, lineares Dasein als Letztes, Ursprüngliches. Du behauptest, die Gespaltenheit und Doppelschichtigkeit von Bewußtsein oder Erleben einerseits und dessen Inhalten andererseits nicht als Letztes vorfinden zu können, meinst vielmehr phänomenologisch feststellen zu können, daß sich Bewußtsein — oder Erleben von — erst innerhalb eines linearen Daseinsstroms bilde und zwar derart, daß sich korrelativ dazu auch die Gegenstandswelt des Bewußten oder Erlebten bilde. Nun frage ich Dich: Bist Du nicht genötigt, dieses Dein angeblich phänomenologisches Feststellen selbst als ein Erfassen eines ihm vorgegebenen, ihm transzendenten Seienden gelten zu lassen, als schauendes, als Auftreffen eines Blickes auf ein an sich Gegebenes?! Und leugnest Du dies: wie willst Du Deiner Feststellung irgendeinen Erkenntniswert beimessen? Willst Du etwa behaupten: diese Feststellung sei in unmittelbarer Immanenz vollziehbar, setze kein Transzendentes voraus? Nun, dann bleibt Dir nichts übrig, als auch sie nur als Konstitut des puren Daseinsstroms zu erklären, also erst als ein Gebilde, als ein erst Zubildendes dessen, von dem sie doch schon Erkenntnis sein will! Wenn das Erkannte bloßes Korrelat des Erkennens sein soll — wessen Korrelat ist Deine obige Feststellung? Wieder nur dessen, das schon ein Inhaltsmoment Deiner eigenen Feststellung bildet?! Beachte wohl, daß Dir auch jede Berufung auf Seinsidentität und unmittelbare Seinskontinuität von Erkennendem und Erkanntem als die Erkenntnisgewißheit begründend versagt ist. Denn es steht Dir nicht frei, zu behaupten, im Daseinsstrome bilde sich ein unmittelbar erkennendes Wissen um Wesen und Sein des Daseinsstroms selbst. Dies gerade bedeutete ja eine völlige Preisgabe Deines Bewußtseinsbegriffs zugunsten des von Dir verworfenen „Erfassens dessen, was ist". Das sich im Daseinsstrom bildende Bewußtsein und Erkennen ist ja Deiner Theorie nach eben nicht ein Wissen und Erkennen um ein an sich Seiendes, sondern ein in absoluter Immanenz sich erschöpfendes Gebilde, das sowohl der Bewußtseins- wie auch der Gegenstandsseite nach nichts ist und nicht ist. Und nicht einmal in bloßer Korrelation zu seinem Gewußt- und Erkanntwerden kann jenes ursprüngliche Dasein ein „Sein" haben, da dies laut Deiner Theorie bedeutete: Jenes ursprüngliche Dasein als Gewußtes oder Erkanntes sei Korrelat seines Bewußtseins oder Erkennens, selbst also nichtursprünglich und nicht Wurzelgeschehen, innerhalb dessen sich Bewußtsein und Erkenntnis in allen ihren Seiten und Momenten erst bilden! Tiefer noch als jenes Dasein müßte, wenn es selbst in Deinem Sinn „gewußt" oder „erkannt" werden könnte, ein Drittes gründen, das zu den beiden Korrelaten Bewußtsein von und Dasein als Gewußtes auseinander-

Digitized by Google

träte. Und so ins Unendliche fort! Kurz laut Deiner eigenen Theorie kannst Du von dem, was Du dem doppelschichtigen Phänomen Bewußtsein von — oder Erleben von — als dessen Ursprünglichstes voranstellst, überhaupt kein Bewußtsein oder Erkenntnis haben! Versuchst Du es dennoch, dessen Möglichkeit zu begründen, dann argumentierst Du, ohne es zu merken, mit einem Erkenntnisbegriff, den Du explizite verwirfst: daß Du nämlich schlecht und recht als von einem unabhängig von Deinem Bewußtsein und Erkennen Existierenden weißt oder erkennst, was Du als ursprüngliches Dasein ansetzest, und daß Du kraft einer „an sich vorhandenen" Identität oder Seinskontinuität zwischen jenem ursprünglichen Dasein und Deinem Bewußtsein von ihm es zweifellos erkennen kannst. —

Du glaubst, alle Voraussetzungen aufgehoben zu haben und wirklich ganz am Ursprung des Bewußtseins und seiner Transzendenzen zu sein, wenn Du seine Genesis aus einem linearen Daseinsstrom entwickelst. Auch Dein eigenes — des Erkennenden — Bewußtsein glaubst Du ganz vor Dich gebracht zu haben und seine Genesis mitzuentwickeln, da es doch Dein und Deiner Welt Dasein ist, dessen Genesis Du untersuchst, und zwar so ganz ursprünglich untersuchst, daß Du selbst die Transzendenz Deiner selbst ausschaltest zugunsten seiner Konstitution im untersuchten Dasein, nämlich seiner Konstitution in Korrelation zu seiner „Welt". Dennoch kann es Dir nicht gelingen, über jenes Bewußtsein und über jene Erkenntnis hinwegzuspringen, deren Inhalt und Gegenstand doch eben diese Deine gesamte Untersuchung ist: dieses Bewußtsein und diese Erkenntnis und deren Sein ist die untilgbare Vorgegebenheit Deiner Untersuchung und ist so wenig identisch mit dem, was Dein Bewußtsein gemäß Deiner Behauptung sein soll, daß alles von Dir Festgestellte gegenstandslos und damit nicht wahr wäre, wenn auch von Deinem untersuchenden Bewußtsein und Erkennen selbst das gelten würde, was den Inhalt Deiner Behauptungen über die Genesis von Bewußtem und Erkanntem bildet!

Im übrigen ist es ein verhängnisvoller Irrtum, zu glauben, Seinsidentität oder unmittelbare Seinskontinuität zwischen Erkennendem und Erkanntem, oder der Tatbestand, daß beide demselben Daseinsstrom angehören, oder die Seinsimmanenz des Erkannten im erkennenden Dasein — es ist ein verhängnisvoller Irrtum, zu glauben, derartiges hebe über die wesenhafte Transzendenz oder Gegenständlichkeit von Bewußtsein oder Erkenntnis hinweg. Die Doppelschichtigkeit, die Gespaltenheit, von der ich rede, bleibt dem Bewußtsein oder der Erkenntnis auch dann, wenn beide Glieder — Habendes und Gehabtes, Wissendes und Gewußtes, Erkennendes und Erkanntes — identisch sind oder einheitlich qua unmittelbare Seinskontinuität, oder immanent. Denn all dies betrifft nur ihr Seinsverhältnis, das an sich selbst noch nicht im mindesten Bewußtsein oder Erkenntnis ist. Sonst müßte ja alles mit sich Identische, alles im Verhältnis unmittelbarer Seinskontinuität oder Immanenz Stehende eo ipso Bewußtsein oder Erkenntnis haben! Du magst also als Erkennender zu Deinem Untersuchungsgegenstand in noch so unmittelbarem und innigem Verhältnis stehen — als gewußter und erkannter ist er Dir wesenhaft transzendent. Ist Deine Erkenntnis in diesem Sinne Erkenntnis, daß sie wahr sein will, dann bezieht sie sich auf das Erkannte als unabhängig von ihr an sich Bestehendes: Selbst im Falle unmittelbaren Wissens um dieses Dein Wissen selbst, wird dieses seiend gewußt, nur sofern und weil es ist. Und seine Unmittelbarkeit selbst ist nicht Wissen, sondern wird mitgewußt, ist also gleichfalls ihrem Gewußt-werden transzendent. Zu einem Ursprünglichen, das weder Bewußtsein von noch dessen Inhalt wäre und an dem Du die Genese der Spaltung in beide nachweisen könntest, dringst Du nicht vor. Du kannst wohl dekretieren, daß es das gäbe, aber in irgendeiner Weise phänomenologisch aufweisbar ist es nicht. —

Gehst Du nun von einem unmittelbaren Bewußtseins- oder Erlebnisstrom aus, so darfst Du nicht sagen, dieser Strom selbst sei linear, ihm fehle die „Breite" der Doppelschichtigkeit oder Gespaltenheit in Wissen von und Gewußtes. Diese Doppel-

Digitized by Google

schichtigkeit bilde sich erst in der Kontinuität seines Fließens in ihm und für ihn. Denn dieser Strom soll ja der Strom Deines eigenen Daseins sein, von dem Du doch wohl nur reden willst, sofern Du ihn weißt oder erkennst; eben dies Letzte aber darfst Du nicht übersehen! Sofern Du von ihm weißt, ist er schon wissendes Dasein und sofern er dies nicht ist, weißt Du ja von ihm nicht! Wenn Du also z. B. das Bewußtsein sich erst als eine Art Beseelung oder Sinnerfüllung eines puren Soseinsmaterials („Hyle", „Empfindungen" o. dgl.) kraft gewisser „Akte" bilden läßt, so setzest Du es zu spät an. Schon diese Materie ist Dir bewußt, ist also für ein Bewußtsein gegeben, ist „gehabt", ist nicht schlechthin bloß da. Ja, sie ist für Dich nur da, sofern sie erschaut, erfaßt ist, und nicht ist Erfassen erst eine nachträglich hinzukommende „Sinnerfüllung" von einer ihr vorgegebenen Materie. Es versteht sich von selbst, daß mir nichts ferner liegt, als von dieser „Hyle" selbst zu sagen, sie sei Bewußtsein. Setzest Du sie aber als Element eines Bewußtseinsstromes an, so darfst Du nicht außer acht lassen, daß sie in ihm schon von allem Anfang an nur als bewußte da sein kann und nicht erst im Fließen des Stromes bewußt wird.

Damit wende ich mich letzten Endes gegen ein falsche Deskription: Du gehst aus von einem Dasein, dem Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt in linearer Kontinuität angehören, darin sie erst kraft immanenten Geschehens dieses Stromes und nur in ihm und für ihn auseinandertreten. Das „Gegebensein" von Inhalten für ein Bewußtsein sei kein Urphänomen, sondern nur als Konstitutionsphänomen jenes linearen Flusses sekundär. Inhalte seien im Dasein einfach da und erst die aktmäßige Sinnesbeseelung mache sie zu Bewußtseins- und Erkenntnisinhalten. Demgegenüber weise ich darauf hin, daß auch diese Inhalte vor jeder Sinnbeseelung bewußt oder gehabt, oder im Sinne des Erfaßtseins erkannt sind. Der Bewußtseins- oder Erlebnisstrom ist also in seiner ganzen Erstreckung und schon in allen seinen Elementen Bewußtsein und wird es nicht erst streckenweise kraft eines gewissen Geschehens — mit gewissen in sich nicht bewußten und nicht erkannten, sondern nur schlechthin bloß daseienden Elementen. Wenn also von einem Bewußtseins- oder Erlebnisstrom ausgegangen wird, dann darf nicht Bewußtsein oder Erleben als ein sich in diesem Strömen erst bildendes Spezialphänomen angesehen werden, sondern als durchgehend den ganzen Strom in sich gleichbleibender Weise charakterisierend. Dann gilt aber, was ich früher daraus folgerte, nämlich die Verschiedenheit des reinen Wesens Bewußtsein oder Erleben selbst von allen seinen Inhalten und die Unableitbarkeit dieser aus jenem und damit die wesenhafte Gespaltenheit und Doppelschichtigkeit des Phänomens Bewußtsein in Bewußtsein oder Erleben von und in Bewußtes und Erlebtes.

Und wenn schon das bloße „Gegebensein" gewisser Elemente des Daseinsstroms (der „Materie", „Hyle") vor jeder Formung, vor allem aktmäßigen Geschehen, in dem sich Deiner Meinung nach erst erkennendes Bewußtsein konstituiert, erkennendes Bewußtsein ist, nämlich erfassendes Haben, Erschauen von schon bestehenden Inhalten, dann ist gewiß das, was Du Bewußtsein und Erkenntnis nennst, ganz etwas anderes! Was es in Wahrheit ist, ist eine Frage für sich, die unser Thema nicht betrifft. Es genügt hier der Nachweis, daß es Deiner Theorie nicht möglich ist, Bewußtsein und Erkenntnis im Sinne des schauenden Erfassens eines an sich Bestehenden so wenig zugunsten eines anderen Bewußtseins- und Erkenntnisbegriffs zu beseitigen, daß dieser andere Begriff jenen ersten immer schon voraussetzt. —

Bevor ich mich dem Entscheidenden Deiner Theorie: der wechselseitigen Bedingtheit und ursprünglichen Ungesondertheit aller Bestimmtheiten zuwende, muß noch zu der These von der wechselseitigen Bedingtheit der Bestimmtheit Bewußtsein oder Erleben einerseits und ihrer Inhalte andererseits Stellung genommen werden. Es erübrigt sich wohl das ernstere Eingehen auf die berühmten „Taschenspielerkünste" desungeachtet mit Recht als ganz groß anerkannte Philosophen. Ich meine Sätze, wie „Kein Subjekt ohne Objekt" und „Kein Objekt ohne Subjekt", „keine Vorstellung ohne Vorgestelltes", kein Vorgestelltes ohne Vorstellung" u. dgl.,

Digitized by Google

die ihre klassische Ausprägung insbesondere durch Schelling und Schopenhauer gefunden haben. Ich sage: „Taschenspielerkünste"; denn solche Formulierungen wollen schon immanente und apriorische Argumentationen gegen den Realismus sein. In Wahrheit aber besagen sie nichts weiter, als daß zum Wesen der Erkenntnis Erkennen, ein Erkennender und ein Erkanntes gehören! Fehlt eines dieser Glieder, dann wird nicht erkannt — was sich von selbst versteht! Was sich aber mitnichten von selbst versteht, ist das, was die Urheber dieser Formulierungen mit ihnen gewissermaßen unterm Tisch vertauschen: Nämlich daß Erkennender und Erkanntes ohne wechselseitige Bedingtheit nicht existieren können, daß Subjekt und Objekt nur ihrer wechselseitigen Bedingtheit in der Erkenntnis ihr Sein verdanken — „an sich" aber nichts sind. Zweifellos kann nichts erkannt werden, ohne daß es als Erkanntes „Objekt" für ein erkennendes Subjekt wäre. Aber es widerstreitet kontradiktorisch dem evidenten Sinn der Erkenntnis, daß etwas erkannt sei, wenn und sofern es nur in Beziehung zum erkennenden Subjekt Sein habe. Ein an sich seiend vorausgesetztes Etwas geht als solches im Erkennen in die Erkenntnisbeziehung ein, wird erkannt und wird nicht eben dadurch existent. „Täuschung", „Irrtum", „verfehlen" der Erkenntnis repräsentieren jenen Tatbestand, der dieser Formulierung nach fälschlich mit Erkenntnis identifiziert wird: daß nämlich erst im Erkennen und nur im Erkennen das ein Sein habe, was da erkannt werde. Aus der natürlichen Unmöglichkeit, etwas zu erkennen, ohne es zu erkennen, sowie aus der natürlichen Unmöglichkeit, daß es erkannt wird, ohne von jemandem erkannt zu werden: daraus folgerte man, vielmehr: damit identifizierte man die Unmöglichkeit des Bestehens von Erkennendem und Erkanntem außerhalb des Erkenntnisphänomens. Dieses Erkenntnisphänomen selbst gibt man also als extremes Gegenteil dessen aus, was es seinem immanenten Sinne nach ist und sein will — und zwar auf Grund einer gegenseitigen Bezüglichkeit von Erkennendem und Erkanntem, welche die nur natürliche Voraussetzung dafür ist, daß etwas nicht bloß unerkannt existiert, sondern eben auch erkannt werde*).

Jeden Versuch, diese Absurdität zu widerlegen, glaubt man dadurch von vornherein zum Scheitern verurteilt, daß man auf die wesenhafte Unmöglichkeit rekurriert, das Gegenteil zu beweisen, ohne eben damit nur wiederum schon erkennen zu müssen. Womit man sich nur die von mir schon zu Anfang unserer Diskussion gekennzeichnete Argumentationsbasis zu eigen macht: Eine Widerlegung wäre nur möglich, wenn sie in einer Erkenntnis vollzogen werden könnte, die — nicht Erkenntnis ist! —

Einen Schein von Berechtigung erhält aber diese Theorie von der Korrelationsbedingtheit von „Subjekt" und „Objekt" dadurch, daß sie aus dem eigentlichen Erkenntnisgebiet zurückverlegt wird in die Sphäre vorbewußten Daseins. Was wir erkennen — Gegenstände unserer Welt — ist ja für uns nicht erst dann da, wenn wir es wahrnehmend, vorstellend, denkend, also gegenständlich erkennen, sondern schon vorher stehen wir damit in ständigem Kontakt, leben darin, leben dadurch, und es, in vielfacher Hinsicht, lebt durch uns. Schon im praktischen, emotionalen, geschichtlich bedingten und bedingenden Verhalten, und zwar in ungesonderter Kontinuität, ist da, was im eigentlichen Erkennen nur zu ausdrücklicher Artikulation gelangt. Und in jenem Verhältnis konstituiert sich in der Tat gegenseitig „Ich" und „Welt", Subjekt und Objekt. Wir leben da nicht in einer Welt an sich, sondern nur in unserer Welt und in einer „geschichtlichen Welt". Und leben darin selbst nur als die, zu denen wir im Wechselkontakt mit dieser Welt werden, also ebenfalls nicht gesondert von der Welt, nicht „an sich".

Die Frage, auf die es aber ankommt, ist, ob das erkennende Subjekt identisch ist mit jenem Ich, das sich in wechselseitiger Bedingtheit zu seiner Welt bildet, und ob diese „Welt", die ihrerseits hinwiederum vom handelnden, emotionalen, geschichtlichen Subjekt bedingt ist, identisch ist mit der Gegenstandswelt der Erkenntnis.

*) Die Entlarvung der so außerordentlich einschüchternden Scheinargumentationen Schellings und Schopenhauers stammt von A. Pfänder.

Digitized by Google

Wenn nämlich dies nicht der Fall sein sollte, dann wäre die ganze Argumentation gegen Sinn und Möglichkeit von Erkenntnis als Erfassen eines an sich Bestehenden hinfällig.

Sie ist hinfällig!

Einmal deckt sich schon der Umfang beider Welten nicht. Denn der Gegenstandswelt der Erkenntnis gehört mit an auch das Subjekt und auch seine Korrelation zu seiner Welt. Während Deiner Theorie gemäß Subjekt und Objekt sich erst in diesem Korrelationsverhältnis gegenseitig bilden und bedingen, gehören alle drei, also nicht bloß das Objekt „für das Subjekt", sondern das Subjekt selbst und seine erlebnismäßige Korrelation mit der Objektseite an.

Idealist: Dies wohl, aber nur, nachdem sie in neuen Erlebnissen transzendiert sind. Das Subjekt und seine Erlebnisse können freilich selbst Objekt werden — aber nur einem Subjekt, das sich in einem neuen Subjektsein überholt hat, und in Erlebnissen, die nicht identisch sind mit den objektivierten. Das Subjekt, dem und die Erlebnisse, in denen das Subjekt und seine Erlebnisse sich selbst gegenständlich sind, sind mit diesen nicht identisch. Nur kraft unmittelbarer Kontinuität der Seinstranszendenz des Erlebens ist die Selbstidentifizierung des Selbstbewußtseins möglich.

R.: Wieder der verhängnisvolle Irrtum, von dem ich schon sprach! Identität des Seins oder noch so unmittelbare Seinskontinuität zwischen Erkennendem und Erkanntem bedingt von sich aus nicht im allermindesten Erkenntnis überhaupt noch gar Erkenntnis dieser Seinsidentität! Mit Recht hat schon Rehmke nachdrücklich darauf hingewiesen, daß das Phänomen des Selbstbewußtseins ein durch keinerlei Theorie zu tilgendes Indizium ist für das Gegebensein und damit für die Gegenständlichkeit des Selbst im Selbst-Bewußtsein. Nicht erst nachträglich, nämlich wenn ich dieses Selbst nicht mehr bin, weiß ich von meinem Selbst. Sondern schon während ich es bin. Sonst wäre ja auch eine nachträgliche Identifizierung gar nicht möglich. Denn ich kann nur identifizieren, was ich schon kenne! Und ich kenne es, ich weiß es doch nicht schon deshalb, weil ich es bin; etwas sein und es zu wissen ist zweierlei. Nur ein Subjekt, das seinem Wesen nach Bewußtsein ist, kann von sich wissen — nicht weil es mit sich identisch ist, sondern weil es Bewußtsein ist und die Seinsidentität des Wissenden und Gewußten ein seiender Sachverhalt ist, der vom Bewußtsein gegenständlich erfaßt werden kann: eben weil er objektiv besteht und es das Wesen des Bewußtseins ist, zu erfassen, was besteht. Die Gegenständlichkeit der Erkenntnis und des Bewußtseins hat, wie ich schon bemerkte, nichts zu tun mit einer Distanzierbarkeit, mit einem gewissermaßen räumlichen Entgegenstehen. Setzt man in der Psychologie ein sogenanntes „Zustandsbewußtsein" dem sogenannten „Gegenstandsbewußtsein" entgegen, so müßte moniert werden, daß auch jedes Zustandsbewußtsein, soweit es eben Bewußtsein ist, in sich gegenständlich ist, gespalten in Wissendes und Gewußtes. Auch kein noch so unmittelbares „Inne"sein entbehrt in sich diesen Gegenständlichkeitscharakters und dieser Gespaltenheit in das, dessen man sich unmittelbar inne ist und in den, der sich dessen inne ist. Geschiedenheit und Verschiedenheit des Wissenden und Gewußten ebenso wie deren Gegenteil: Ungeschiedenheit und Nichtverschiedenheit von Wissendem und Gewußtem gehören ganz und gar der gewußten Gegenstandsseite an, sind nicht verschiedene Weisen des Bewußtseins, sondern mitgewußtes Seiendes.

Wenn es aber Tatsache ist, daß auch das Subjekt und seine Erlebnisse Bewußtseinsgegebenheit sein kann, während es Subjekt ist, dann ist zweifellos der Umfang der sich nur in gegenseitiger Bedingtheit zum Subjekt konstituierenden Welt nicht identisch mit der Gegenstandswelt des Bewußtseins. Denn in dem Umfang der „Welt" kann doch jenes Subjekt selbst nicht fallen, korrelativ zu dem allein seine Welt sich erst als Objekt konstituiert. Desgleichen kann aber auch das zu seiner Welt korrelative Subjekt nicht identisch sein mit jenem Subjekt, dem das Subjekt selbst Objekt und mithin Gegenstand seiner Bewußtseinswelt sein kann.

Digitized by Google

I.: Damit gibst Du ja aber selbst Deine eigene Argumentationsbasis preis: Die Tatsache des Selbstbewußtseins. Denn wenn das wissende Subjekt nicht identisch ist mit dem gewußten — dann gibt es eben kein Selbstbewußtsein!

R.: Erstens mal behaupte ich nur, daß das wissende Subjekt nicht identisch ist mit jenem Subjekt, das Korrelat seiner Welt ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß das wissende Subjekt sich selbst, nämlich jenes Subjekt, das nichts ist, als eben wissendes, nicht wissen könne. Dieses Selbstbewußtsein als Wissen um ein mit dem Wissenden Identisches leugne ich also keineswegs.

Es ist aber sehr problematisch, wer denn eigentlich jenes Subjekt sei, das sich, sich wissend, „Selbst" nennt. Ich als Wissender? Zweifellos. Aber auch: Ich als Wollender, Fühlender, Handelnder. Aber auch ich mit meinem Leib. Doch wird hier schon greifbar, worauf ich Dich hinlenken möchte: Der Umfang dessen, was ich meinem Selbst zurechne, schwankt. Schon von meinem Leib und dessen Teilen kann ich sagen: „Das bin ich nicht. Das gehört mir wohl, aber es ist nicht Ich selbst. Aber die gleiche Haltung und Feststellung ist allem gegenüber möglich, was mein Besitz ist oder was ich aus Gewöhnung mir zugehörig betrachte: Kleid, Behausung, Geräte, Angehörige, Eigentum an beweglichem und unbeweglichem Gut, heimatliche Landschaft, Freunde, Volk, Zeit, Kultur — kurz alles bis zur Totalität „meiner Welt".

In die Augen springt, was hier gemeint ist, beim Gebrauch von Ich oder Selbst in Verbindung mit privativen Ausdrücken wie „nackt" und „bloß"; was voraussetzt ein Ich und Selbst im Habitus einer Hülle und Fülle, mit der es sich zu identifizieren gewohnt ist. Es gibt das Phänomen einer Ausweitung und Ausbreitung des „Ichraums", sowie auch umgekehrt dessen Verengung, Verdünnung. Es gibt ein sich Einigen und Identifizieren des Ich mit Nichtichlichem, sowie ein sich davon los- und ablösen, Distanzieren. In Besitz nehmen und Besessenes fahren lassen, Heimisch werden und Fremdwerden, Aneignung und innerer Verzicht, Sich veräußerlichen und Sichverinnerlichen, Reserve und Hingabe, Sich fernhalten und Hinnehmen sind heterogene Beispiele für eine Unmenge von Phänomenen, die jener Sphäre angehören, in der sich das abspielt, was ich das Schwanken des Ich- oder Selbstraums nenne — eine Sphäre, die voll von grundlegenden Problemen steckt, die vorerst überhaupt gesichtet werden müssen.

Der entscheidende Schritt aber wird erst dann vollzogen, wenn gesehen wird, daß auch das Gebiet des Seelischen noch dieser Sphäre von Gegebenheiten angehört, die nicht das eigentliche Subjekt sind, sondern nur dessen schwankender Identifizierungsbezirk. Was letztlich allein übrig bleibt als eigentliches, nacktes, reines Subjekt dieser Identifizierung mit — das ist das reine Bewußtseinssubjekt: verschieden vom fühlenden, wollenden, handelnden Ich, nichts als purer Wissender. Viel lernen können wird man hier von der klassischen Schule der Introspektion: von der indischen Philosophie, für die diese Unterscheidung zum ABC der Philosophie gehört. Was der Europäischen Philosophie bisher den verständnisvollen Zugang zu dieser genialsten Leistung der Selbstzergliederung verbaut hat, ist ja gerade, daß man meistenteils, als verstehe es sich von selbst, Seele und Bewußtsein identifizierte. Daß Denken Fühlen, Wollen, Handeln, wiewohl es, sobald wir davon wissen — eben deshalb! — bewußtseinsdurchhellt, mit Bewußtsein verbunden ist, dennoch nicht selbst Bewußtsein ist: das zu sehen ist eine Hauptaufgabe gegenwärtiger Philosophie. Es wird einiger Anstrengung bedürfen, bis man soweit ist, die absolute Bewußtseinsheterogenität, die absolute Blindheit des reinen Seelischen zu sehen: des reinen Seelischen, d. i. des Seelischen abzüglich der Bewußtheit, von der es stets notwendigerweise begleitet ist, sobald wir davon wissen! Und auch das wird eine angestrengte Introspektion feststellen: daß der Farblosigkeit und Nichtindividualität meiner als reinen Bewußtseinssubjekts gegenüberstehe ich als seelisches Ich: als Individualwesen, als individueller Charakter: als Quell und Täter

Digitized by Google

seelischer Intentionalitäten. Wenn ich gleichwohl nur ein einheitliches Subjekt bin, dann auf Grund jener seinsmäßigen, dem Selbstbewußtsein vorgeordneten (und nicht erst bewußtseinsmäßigen!) „Identifizierung" des eigentlichen reinen Subjekts — des Bewußtseinssubjekts oder „Geistes" — mit dem seelischen Individualwesen. Das Selbstbewußtsein weiß also von „sich selbst" nicht bloß als vom Wissenden, sondern — auf Grund jener Identifizierung des Wissenden mit dem seelischen Ich — auch als von jenem Subjekt, das Korrelat „seiner Welt" ist. Beides — Ich und Welt — sind dem eigentlichen Wissenssubjekt vorgegeben, sind gegenständlich, sind da, und sind, was sie sind, nicht als bloße Korrelate des Bewußtseins, sondern an sich. Und nur weil sie schon — beide in Korrelation zueinander — an sich existieren, können sie Bewußtseinsgegenstand sein, können sie erfaßt, erschaut: erkannt werden. Und die Identifizierung im Selbstbewußtsein ist eine doppelte. Einmal die Identifizierung des Wissenden mit sich selbst als gewußtem, weil es in Wahrheit ein und dasselbe ist. Dann aber die nicht erst bewußtseinsmäßige, sondern seinsmäßige Einigung des reinen Wissenssubjekts mit dem Ichsubjekt seelischer Akte. Diese Identifizierung selbst ist ein Akt rätselhafter Art, der aber zweifellos Faktum ist. Das reine Bewußtseinssubjekt „realisiert sich"*) im seelischen Individualwesen und bildet nun mit ihm eine Einheit: Das reine Wissenssubjekt identifiziert sich im vollen Selbstbewußtsein nicht mit sich in seiner Nacktheit, nicht mit sich als bloßem Wissenssubjekt („Geist"), sondern schon mit sich als seelisch-individualichhaft realisiertem: also auf Grund dieser wirklich seienden Geistesrealisierung im Seelischen.

I.: Du beharrst also bei Deiner Deutung der Erkenntnis (die Du mit Bewußtsein identifizierst, denn jedes Bewußtsein ist Dir Erkenntnis!) als schauendes Erfassen eines von der Erkenntnis unabhängig Vorhandenen. Diese Deine Deutung gerät in Bedrängnis durch meinen Hinweis auf die gegenseitige Bedingtheit oder Korrelation von Subjekt und Objekt. Du gibst nun diese Korrelation zu, behauptest aber, das in dieser Korrelation stehende Subjekt sei gar nicht das eigentliche Bewußtseins- oder Erkenntnissubjekt. Jenes objektkorrelative Subjekt sei als seelisches Ich von dem reinen Geiste — dem reinen Bewußtseinssubjekt — verschieden, wenn dieses auch mit jenem eine — wenn auch rätselhafte, so doch als unleugbares Faktum anzuerkennende Union eingehe, trotz Verschiedenheit also von ihm ungeschieden sei.

In diesem Falle existierten, bestünden voneinander unabhängig wissendes oder erkennendes Subjekt und die seelisch-weltliche Subjekt-Objektkorrelation. Diese als vorhandene oder bestehende wäre erfaßbares Objekt im Sinne Deiner Erkenntnisinterpretation. Nun verstehe ich aber folgendes nicht: Was ist das für ein seelisches Ichsubjekt, das nicht Bewußtseinssubjekt sein soll? Und was sind das für seelische Akte, die keine Bewußtseinscharaktere sein sollen. Ich gestehe, daß ich mir unter dem vom Bewußtsein verschiedenen Seelischen überhaupt nichts vorstellen kann. In den seelischen Akten beziehe ich mich doch auf meine Welt, „habe" sie doch denkend, fühlend, wollend, handelnd. Willst Du leugnen, daß dieses Sich-beziehen oder haben bewußtseinsmäßig sei? Da ich doch in den seelischen Akten mich zu meiner Welt so verhalte, wie es ihr angemessen ist, muß ich doch von ihr wissen. Mein seelisches Verhalten ist ja eben nicht blind, sondern sinnvoll, gerade weil es wissend ist. Wie anders willst Du denn dieses seelische Verhalten nennen als bewußtseinsmäßig? In den seelischen Akten vollzieht sich doch ein Kontakt mit meiner Welt, sie erschließt sich mir und handelnd habe ich sie doch wissend. Blind würde ich sie doch völlig verfehlen. Und ferner: Wenn ich auch diese Deine Behauptungen als wahr unterstelle: Wie sollen aber die in jener Subjekt-Objektkorrelation stehenden Glieder überhaupt einen objektiven Bestand haben, wirklich da sein oder existieren, wenn

*) Es „vergeistigt" das Individualich, während dieses jenes „beseelt". Analog „beseelt" das seelische Ich den Leib, während dieser jenes „verkörpert".

Digitized by Google

ihr ganzes Sein sich in ihrer gegenseitigen Bedingtheit erschöpft? Wie sollen sie an sich vorhanden sein, wenn sie doch nur sind, sofern eines für das andere ist?!

R.: Entweder sind Bewußtsein oder Erkenntnis das, was ich sage. Oder sie sind etwas ganz anderes. Sind sie nicht das, was ich behaupte, nämlich nicht schauendes Erfassen eines von ihnen unabhängig an sich Bestehenden, dann ist alle Rede von einem „Erschließen" der Welt qua Bewußtsein oder Erkenntnis und alle Rede von einem Zugang zu ihr, von einem nicht blinden, sondern sehenden Kontakt mit ihr, von einem „sichtighaben" u. dgl. — ich sage, dann sind alle diese Reden pure Paraphrasen, mit denen ungefähr das Gegenteil dessen gesagt sein soll, was in Wahrheit ihr Wortsinn bedeutet.

Wird Bewußtsein etwa mit „Meinen" oder „Intention" identifiziert und dieses mit einem „Blick auf", so ist das ein „Blick", der über eine bloße Zielung nie hinausgerät, ewig blind bleibt, niemals sieht, worauf er „Blick-auf" sein soll. Er ist überhaupt kein Blick! Und wird Erfassen gedeutet als Vergegenständlichung oder als eine gewisse Sinnbeseelung, so widerspricht dergleichen gleichfalls extrem dem Wortsinn. So gedeutetem Bewußtsein ist das, wovon es Bewußtsein sein soll, naturnotwendig ewig transzendent*). Beharrst Du bei dergleichen Interpretationen des Bewußtseins, dann ist es Dir gerade auf Grund dieser Interpretation verwehrt, verständlich zu machen, was Deiner Ansicht nach unverständlich sein soll, wenn man den seelischen Akten Bewußtsein abspricht: Den Kontakt mit der bewußten Welt. Übrigens dürftest Du konsequentermaßen diesen Einwand schon deshalb nicht erheben, weil „der Kontakt" Deiner Theorie nach von allem Anfang an schon in seinsmäßiger Einheit da ist, also nicht erst hergestellt werden muß! Und behauptest Du, Dir unter einem Seelischen, das nicht Bewußtsein sei, nichts vorstellen zu können, so entgegne ich Dir, daß Du den Gegenbeweis unfreiwillig lieferst, sobald Du in phänomenologischer Analyse eben jene Akte feststellst, denen Du es absprichst, schauendes Erfassen eines an sich Bestehenden zu sein. Du nennst bloß diese Akte Bewußtseinsakte, bist aber weit davon entfernt, aufzeigen zu können, daß sie etwas anderes wären als in sich völlig blinde, wenn auch in bestimmte Richtungen zielende Haltungen eines an sich gleichfalls blinden Ichsubjektes! Eben damit aber habe ich selbst gesagt, was das Seelische ist: Spezifische Weisen blinder Zielung und Haltung zu Gegenständen, die ihnen selbst — den blinden Haltungen — ewig transzendent bleiben. Und die, wenn in der konkreten Fülle menschlichen Innenlebens nicht ein die seelischen Akte begleitendes und erfüllendes Bewußtsein hinzukäme, ewig transzendent bleiben müßten, transzendent nicht etwa bloß dem Sein, sondern auch dem Bewußtsein nach. Und auch jene intentionalen Akte wären bloß da, ohne bewußt da zu sein! (Daß Selbsttranszendenz**), unmittelbare Seinskontinuität und Seinsidentität völlig unvermögend sind, sie ins Bewußt-sein zu erheben, habe ich ja schon gesagt.) Gerade das Wesen und die Art des in sich blinden, völlig bewußtseinsheterogenen Seelischen ist das, was aufzuzeigen jene Forschungen, die sich phänomenologische nennen, in mühseliger, aber fruchtbarer Arbeit aufzuzeigen bemüht sind: nur nennen sie es „Bewußtsein". Oder glauben das Phänomen Bewußtsein auf sie reduzieren zu können. Und in der konkreten Fülle unseres Innenlebens wirst Du sie wohl in der

*) „Transzendent" — hier nicht bloß dem Sein nach (was ja gerade dem Wesen der Erkenntnis entspräche (s. oben), sondern auch dem Wissen nach: jenseits des Gewußt- oder Erkanntwerdens; ungewußt, unerkannt!

**) Es ist wichtig, sich klar zu machen: wiewohl das Wort „transzendent" hier durchgehend im gleichen Sinne gebraucht wird, kommt ihm in verschiedenem Zusammenhang doch stets eine wesentlich andere Funktion zu: Bald wird von einer Transzendenz des Seins des Bewußtseins — oder Erkenntnisgegenstandes gesprochen: Gerade der Realist behauptet, daß der erkannte Gegenstand seiner Erkenntnis transzendent sei — dem Sein nach, wiewohl er „immanent" genannt werden könnte, sofern er doch ins Bewußtsein fällt. Bald aber ist die Rede von einer Bewußtseinstranszendenz in dem Sinne, daß ein Gegenstand seinem Erkanntwerden jenseitig sei. (Dies die übliche Deutung des Kantschen „Dinges an sich" in seinem Verhältnis zur menschlichen Erkenntnis.) In diesem Sinne behauptet der

Digitized by Google

Tat schwerlich gesondert vom Bewußtsein aufweisen können. Denn stets wissen wir ja von jenen Akten schon, indem wir eben ein Bewußtsein von ihnen haben. Und intendierend und wissend in Einem beziehen wir uns durch seelische Akte „hindurch" auf die sog. Außenwelt. Dieser steht so die „konkrete", das ist zusammengewachsene reale Einheit von Seele und Bewußtsein als sogenannte „Innenwelt" gegenüber. Was aber keinesweges bedeutet, daß die seelischen Akte selbst Bewußtsein sind. So wenig die Farbe Rot identisch wäre mit Ausdehnung, auch wenn sie stets nur ausgedehnt — Wirklichkeit hätte.

Die Wesensverschiedenheit der Bestimmtheit Bewußtsein von der Bestimmtheit des Seelischen ist aber leicht zu fassen. Wären nämlich die seelischen Akte nur Weisen des Bewußtseins im einzig natürlichen Sinn dieses Wortes, nämlich als schauendem Erfassen eines Seienden, dann müßten sie sich auch als solche zu erkennen geben. Es müßte einsichtig sein, daß Fühlen, Denken, Wollen, Tun in der Tat nur Spezifikationen eines schauenden Erfassens sind. Und das allgemeine Wesen „Bewußtsein" müßte als Gattung allen seelischen Aktweisen als deren sie nur abwandelnden Arten gemeinsam sein. Nun ist aber kein seelischer Akt eine spezifische Weise des schauenden Erfassens eines Seienden. Dieses Erfassen wird vielmehr in unveränderter Wesensidentität bei den verschiedenen Akten rein äußerlich hinzugedacht, sobald man sie Bewußtsein nennt. Man sagt Denken ist Bewußtsein, weil ich nicht denken kann, ohne eo ipso davon zu wissen. Man sagt Fühlen, Wollen, Tun ist Bewußtsein, weil ich nicht fühlen, wollen, tun kann, ohne eo ipso davon zu wissen. All diese Akte, so sagt man, wären nur, indem sie bewußt, nämlich schauend erfaßt sind. Immer wird so Bewußtsein als Begleitphänomen hinzugedacht. Nicht aber geben sich die seelischen Akte so, als wären sie verschiedene innere Weisen des Bewußthabens-Erfassen eines Seienden. Und zwar ist dies so wenig der Fall, daß man das, was man stillschweigend bei allen seelischen Akten als Generalnenner hinzudenkt, explizite selbst nur als eine einzige besondere Art des Seelischen zu bezeichnen gewohnt ist: als Wahrnehmung! Und es kommt hinzu, daß man auch noch die Wahrnehmung ihrem Wesen nach zu differenzieren glaubt, wenn man sie je nach einer generellen Verschiedenheit ihrer Gegenstandssphäre unterscheidet in „innere" und „äußere" Wahrnehmung! Wenn aber das schauende Erfassen von Seiendem als „Wahrnehmung" nur eine besondere Art des Seelischen überhaupt ist, dann ist logischerweise alles andere Seelische eben nicht schauendes Erfassen eines Seienden, also nicht Bewußt-sein im natürlichen Wortsinn. Und indem man nun alles Seelische von der „inneren Wahrnehmung" begleitet oder begleitbar setzt, hat man wiederum nur zugegeben, daß das, was in der inneren Wahrnehmung wahrgenommen wird, selbst nicht Bewußtsein ist im Sinne des Erfassens von Seiendem. Denn wäre es dies, so wäre „innere Wahrnehmung" überflüssig.

Das Denken oder die Cogitatio nach Abzug der „Wahrnehmung" ist nun, weit entfernt davon, eine spezifische Weise schauenden Erfassens zu sein, wirklich nichts anderes als Intentio, als Meinen, als — in sich selbst völlig blindes — Setzen. Und diese Cogitation mag sich in sich selbst noch so verschiedenartig abwandeln, in spezifische Arten schauenden Erfassens wandelt sie sich nicht.

Ordnet man nun dem Denken im weitesten Sinne der Cogitatio auch alle anderen Akte unter, so ist über sie durch eben Gesagtes schon mitentschieden. Unterscheidet

Realist, daß den in sich blinden, intentionalen Akten ihr Gegenstand ewig „transzendent" sei und bleiben müsse. — In diesem Sinne „transzendent" ist auch der seinsimmanente Gegenstand. (Das Weinglas weiß nichts von seinem „Inhalt"!) Während ein seinstranszendenter Gegenstand gleichwohl bewußtseinsimmanent (= Bewußtseinsinhalt) sein kann. Schließlich aber wird von einer Transzendenz des Erlebnisstroms gesprochen in dem Sinne, daß dieser sich stetig selbst überschreitet. In diesem Sinne gebraucht besonders Simmel den Terminus „Transzendenz". Das Erkenntnisproblem wird mit dem Phänomen dieser Selbsttranszendierung insofern verknüpft, als man die seelische Intentionalität zu deuten versucht als jeweilige Gerichtetheit des Erlebnisstroms auf die von ihm jeweils noch nicht überschrittenen Erlebnismomente seines Strömens. (Simmel spricht von „Attitüden".)

Digitized by Google

man aber Denken im engeren Sinne nämlich als „Gegenstandsbewußtsein" oder gar im engsten Sinne begrifflichen Denkens von allen übrigen Akten, so fragt sich, ob vielleicht diese als innere Abwandlungen des Bewußtseins zu verstehen sind. Dem „bloß" Vorgestellten, Erinnerten, Phantasierten als solchem wird ein An-sich-Sein ausdrücklich abgesprochen. Und die sogenannte „Empfindung" soll erst durch eine hinzutretende „Sinnerfüllung" oder Vergegenständlichung zu „Erfassung" werden; Notabene: Erfassung, die keine ist!

Fühlen: Wird Fühlen als Zustandsbewußtsein dem Gegenstandsbewußtsein entgegengesetzt, so trifft man gar keine Unterscheidung innerhalb des Bewußtseins. Denn Bewußtsein ist, wie ich schon sagte, immer, seinem Wesen nach als Bewußtsein von Etwas „Gegenstandsbewußtsein". Unterschieden wird nur nach der Verschiedenheit der objektiven Seinsbeziehung des Wissenssubjektes zum Wissensobjekt. Beim sogenannten Zustandsbewußtsein werden beide dem Sein nach gleichgesetzt: Fühlend weiß ich von mir, dem Wissenden, in unmittelbarer Seinsungeschiedenheit. Das „Zustandsbewußtsein" ist nicht ungegenständlich und zuständlich. Sondern ungegenständlich ist nur das seiende Bewußtseinsobjekt im Verhältnis zum seienden Bewußtseinssubjekt. Und Zustand ist, was da bewußt wird: Mein — des um sich selbst Wissenden — Zustand.

Erst recht nicht sind die Qualitäten der Gefühle als Bewußtseinsqualitäten zu verstehen, nämlich als Weisen, in denen wir uns unserer selbst in der Weise verschieden bewußt würden, daß das Bewußtsein selbst als solches differierte. Vielmehr wird auch da stets schon ein spezifisches Was und Wie vorgefunden als gegenständlich erfaßbare Qualität, wie Trauer, Ernst, Heiterkeit usw. (Qualitäten, die übrigens, wie ich hier nicht weiter ausführen kann, auch innerhalb der nichtseelischen, dinglichen Welt sich finden!)*)

Das gleiche würde auch gelten, wenn, wie es neuerdings, insbesondere seit Scheler, geschieht, Gefühlen eine Erkenntnisfunktion in bezug auch auf Objekte zuerkannt würde. Was da „gefühlsmäßig erkannt" wird, sind keine Bewußtseinsdifferenzierungen, sondern wird bewußt. Die Frage aber ist, ob es wirklich im Gefühl erkannt wird, ob nicht vielmehr auch hier nur mit erkannten Gefühlen eine Objektserfassung durchs Bewußtsein parallel geht! Und zweifellos ist auch, daß Gefühle einerseits auf die Bewußtseinserfassung von bestimmten Objekten einstellend wirken, sowie sie wiederum andererseits durch die Bewußtseinserfassung bestimmter Objekte erst ausgelöst werden. So wird z. B. Schönheit selbst nicht gefühlt, sondern wahrgenommen, gefühlt aber wird meine Freude sowie die Heiterkeit etwa einer Melodie, nachdem sie vom Objekt her auf mich abgefärbt hat. Und zweifellos disponiert auch eigene Schwermut besonders gut zur adäquaten Erfassung einer schwermütigen Melodie. Man hat aber rein konstruktiv solche Tatbestände extrem umgekehrt gedeutet, hat aller evidenten Beobachtung zum Trotz geleugnet, daß man objektiv, nicht erst (von Gnaden) inneren Erlebens, Werte, Schönheit, Stimmungen u. dgl. vorfindet. Kein Wunder, daß man dann, wenn man schon subjektivistische und relativistische Deutungen verwirft, gleichwohl nicht anerkennen kann, das Bewußtsein von ihnen sei schlecht und recht pure Erfassung seiender Objekte. Gefühlsmäßige Erkenntnis ist auch den objektivistischen Deutungen letzten Endes nur eine Affekt- und Tunsbezogenheit auf Objekte, ein Bejahen oder Verneinen, ein Getriebenwerden zu oder Weggetriebenwerden von Realisierungen, ein Wirkens- und Gewirktseinskontakt mit, ein Verstricktsein im Gefühlten. — Bei solchen Deutungen versteht man unter dem erkennenden Fühlen ein unmittelbares „Spüren", ein unmittelbares „Innesein", das ein „Objekt" — das Gefühlte, Gespürte — bewußtseinsmäßig erkennt, ohne sich jedoch darauf als auf einen „Gegenstand" eigens zu richten, also ohne eigentliche Intentionalität: Man

*) Vgl. meinen Aufsatz in der demnächst erscheinenden Alexander Pfänder-Festschrift.

Digitized by Google

weiß es unmittelbar, ohne es eigens zu meinen. Gemäß der theoretischen Voraussetzung aber, Gegenständlichkeit sei nur das Korrelat von intentionalen Akten, verneint man die „Gegenständlichkeit" des also Gefühlten oder Gespürten und setzt an deren Stelle ein Wissen kraft unmittelbaren Seinskontakts oder Seinstranszendenz. Viel näher läge es, das, was man unmittelbares Innesein nennt, als eigentliches Bewußtsein in Reinzucht, als eines gegebenen Objekts direktes Erfassen, das von intentionalen Akten nicht begleitet wird, anzusprechen. Da man aber damit die Voraussetzung, Bewußtsein sei nichts als Intentionalität, preisgegeben hätte, ist man genötigt, zu leugnen, das Gefühlte, Gespürte, unmittelbar Inneseiende sei „gegeben", sei vorhandener „Gegenstand" und setzt an dessen Stelle eigentümliche Seinsverhältnisse, wie Kontinuität, Wirkenskontakt, Transzendenz, denen man so etwas wie ein Sichtigsein zuschreibt, vielmehr: mir denen man Sichtigsein = Spüren, Innesein identifiziert!

Eine sich auf ihre eigentliche Aufgabe wieder besinnende und auf erkenntnistheoretische und metaphysisch konstruktive Voraussetzungen verzichtende Psychologie wird aber feststellen müssen, daß Gefühl weder Bewußtsein noch eine die Ichzuständlichkeit transzendierende Erkenntnis ist. Sondern ein spezifisches immanentes Sich zu sich selbst verhalten, dessen sich der dem seelischen Ichsubjekt einwohnende Geist ebenso gegenständlich bewußt ist, das ist, das er ebenso vorfindet und erfaßt, wie Dinge der Außenwelt! (Das Gefühl ist nicht Bewußtsein, sondern wird bewußt.)— Analoges gilt auch von den anderen seelischen Akten, wie Gesinnung, Streben, Wollen, Tun. Sie entpuppen sich der Introspektion als in sich blinde Haltungen der seelischen Ichindividualität von jeweils ganz spezifischer Art, die als Differenzierungen von Bewußtsein gleich Erfassen zu bestimmen widersinnig ist. Weder im Lieben und Hassen u. dgl. noch im Streben, Wollen, Tun erfasse ich etwas, sondern verhalte mich in spezifischer Art zu etwas.

Von diesen seelischen Akten selbst ist nun streng zu unterscheiden: einerseits das Wissen um sie. Andererseits das Wissen um die Gegenstände, zu denen sich das Ich in ihnen verhält.

Was das erstere betrifft, so hat neuere Forschung (insbesondere die Psychoanalyse) festgestellt, daß solche Akte auch unbewußt da sein können! Woraus hervorgeht, daß das Wissen um sich selbst nicht zum Wesen dieser Akte gehört. Es begleitet sie nur, und zwar nicht einmal notwendig und nicht immer. Sie sind nicht Bewußtsein an sich, sondern sind, gleich allem anderen, mögliche Bewußtseinsobjekte! — Was die Gegenstände der in sich selbst blinden Akte betrifft, so hat schon Husserl auf die sog. Fundiertheit der Akte des Fühlens, Wollens, Strebens, Tuns in jenen Akten, die diesen erst die „Gegenstände" geben, hingewiesen, hat also zugegeben, daß diese Akte sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne zu diesen in ihnen selbst Zugang zu gewinnen.

Nun verstehe ich unter primär „gegenstandgebenden" Akten keineswegs das, was Husserl darunter versteht: intentionale Akte besonderer Art, sondern erfassendes Bewußtsein. Auch wenn ich nun dem von allen seelischen Akten zu unterscheidenden Bewußtsein allein das Erfassen von Gegenständen zuerkenne, die seelischen Akte selbst aber für blind erkläre, kann ich doch nicht ohne entscheidende Einschränkung dem erfassenden Bewußtsein allein die Funktion zuerkennen, den Akten des Denkens, Fühlens und Wollens und Tuns usw. erst ihre Gegenstände zu geben. Teils ist dies freilich richtig: Wollend oder tuend weiß ich für gewöhnlich schon dessen Ziel. Wollen setzt ein Wissen um die gewollte Sache voraus. Und wenn diese Akte in sich selbst blind sind, so setzen sie doch voraus, daß sie geführt sind von einem, wenn nicht aus ihnen selbst, so doch aus dem sie begleitenden Bewußtsein stammenden Wissen um die Gegenstände, zu denen sie sich verhalten.

Gleichwohl sind die intentionalen Akte nicht ausschließlich von einem Wissen um ihre Gegenstände geführt. Denn letztlich hängt ja mein seelisches Verhalten

Digitized by Google

von der Eigenart meiner Individualität ab, von mir selbst — und nicht von einem Wissen um Objekte!) Entscheidender für das seelische Verhalten zu Objekten ist, was mich diese Objekte angehen, was sie mir bedeuten. Dieses mich-angehen, dieses mit etwas bedeuten, kann nicht selbst wieder in einem Wissen um die Objekte fundiert sein, ist nicht ein Verhältnis ihrer als gewußter zum Wissenden. Und doch muß es in einem Verhältnis der Objekte zu mir gründen. Ohne von den Objekten zu wissen, stehe ich also doch schon notwendigerweise zu ihnen in einem bestimmten Verhältnis, das sich im mich-angehen, mir-etwas-bedeuten ausdrückt. Wissend kann ich nur erkennend feststellen, daß ich schon zu den Objekten in gewissem Verhältnis stehe, nicht aber dieses Verhältnis selbst erst schaffen.

Was das für ein Verhältnis ist, ließe sich allgemein so formulieren: es ist ein Verhältnis der Gegenstände auf Grund ihres Soseins zu mir auf Grund meines Soseins. Im mich-angehen geben sich die Gegenstände nicht so wie sie an sich sind, sondern als das, was sie für mich sind, das ist eben: „was sie mir bedeuten". Sie geben sich in einer Perspektive, deren determinierender Projektionspunkt ich selbst bin.

Welcher „ich selbst"? Ich als reines Bewußtseinssubjekt, das ist als „Geist"? Dies ist weder in sich sinnvoll, noch wäre zu verstehen, warum es die unendliche Verschiedenheit des Mich-angehns gibt; denn als reine Wissenssubjekte sind sich alle gleich. Das Ich als meine Weltperspektive bestimmender Projektionspunkt kann aber auch nicht jenes faktisch reale Ichselbst sein, das sich erst in Korrelation zu meiner Welt konstituiert: Als Projektionspunkt meiner Welt ist es dieser ja schon vorausgesetzt! Und jede faktisch reale Wechsel- und Wirkungsbeziehung von Ich und Welt und jede raumzeitliche Determiniertheit des Ich durch seine Stelle in der Einheit einer an sich seienden Welttotalität setzt immer schon ein bestimmtes seiendes Wesen voraus als Subjekt und Objekt dieser Beziehungen und Bestimmungen. Es ist ein seltsam konfuser Gedanke, dem Sein von Beziehungsgliedern voranzustellen eine gliederlose Beziehung als eine Art Fluktuationsprozeß, und die Beziehungsglieder für Produkte eines gliederlosen Beziehungsprozesses zu erklären: Setzung und Entgegensetzung — ohne ein von-wo aus und Wer und Was solcher Setzungen! Gegenseitige Bestimmung und Wirkungsbeziehung ohne seiende Einzelwesen, die bestimmen und bestimmt werden und aufeinander einwirken! Aus raumzeitlicher Einmaligkeit herausspringen lassen den, der im Kreuzungspunkt eines bestimmten Hier und Jetzt steht! Aus subjekt- und objektlosem Wirken — also einer puren Funktion ohne Funktionäre! — herausspringen lassen einen Wer, der wirkt, und auf den gewirkt wird und ein Was, das wirkt und auf das gewirkt wird!

Daß Ich und Welt schon vor jeder Aktbeziehung des Ich auf seine Welt miteinander im innigsten Kontakte stehen, daß ich schon immer in der Welt und diese in mir ist, auch schon vor und ohne jede Intentionalität, ist durchaus richtig. Solchen Tatbestand aber überschreitet und verfehlt jede Deutung, die solche innige Einheit so versteht als wäre, was da in unmittelbarer Seinsverbundenheit steht, weder Ich noch Welt und als kristallisiere sich erst nachträglich aus dem jeder Aktbeziehung vorgegebenen Einheitlichen — X — in den Akten das Phänomen „Ich und Welt", als bloß phänomenale Quasifestigkeiten, die im An-sich der puren Fluktuation eines Nichts gründen!

Was solchen Gedankengängen Richtung weist, ist das Unvermögen, sich einen Kontakt ohne faktische Berührung oder Identität vorstellen zu können. Und ist ferner der Mangel an Einsicht in die absolute Untilgbarkeit der reinen Quidditäten oder „Ideen" — des Was- und Soseins — deren wesenhafte Differenzen durch keine noch so innige Zusammenpressung ihres faktischen Außereinanderseins in die Einheit und das Ineinander eines faktischen Daseinsprinzips verwischt werden kann. Beachte, daß alle Bemühungen, denen ich hier widerspreche, getragen sind vom ungeheuren Einfluß Bergsonschen Philosophierens, das alle differenziellen Bestimmtheiten als bloßen Schein ins An-sich eines quidditätslosen Irrationalen zusammen

Digitized by Google

zu schmelzen sucht. Damit ist es aber unmöglich geworden, Beziehungen und Verhältnisse zu denken, die ihre Richtung und Kraft aus der quidditiven Natur eines Seienden her haben. Jedes Sichbeziehen und Sichverhalten kann auf solchem Standpunkte gar nicht anders gedeutet werden, denn als spezifische Prozeßweise des faktisch realen Prinzips. Und selbst nur als Prozeßweisen können sich dann so etwas wie Glieder von Beziehungen und Verhältnissen „konstituieren".

Verlassen wir nun den Boden metaphysischer Konstruktionen, für die auch nicht die Spur eines Beweises spricht und die samt und sonders nur in zwar sehr geistvollen, nichtsdestoweniger aber sehr schiefen und gewaltsamen Zurechtdeutungen des Gegebenen gründen, gehen wir statt dessen wirklich nur von Gegebenheiten aus (und wovon sonst sollten wir denn ausgehen?!), dann bietet sich uns als entscheidender Ansatz folgende Feststellung: Ich als der, den dies oder jenes in bestimmter Weise angeht, dem es dies oder jenes bedeutet — ich bin und ich habe mich als eine Bestimmtheit, als ein Wesen, dessen Natur sich in absoluter Einzigkeit (= Individualität) qua Allunterschiedenheit erschöpft. Dies bedeutet aber nicht etwa, daß ich bloß faktisch-zufällig ein einziges Mal da bin, sondern daß ich wesenhaft notwendig nur ein einziges Mal, nur als Einzigster in der Totalität des Seienden da sein kann. Ich erkenne es von vornherein als völlig absurd, daß ich etwa nur mir unbekannterweise irgendwo anders noch ein zweites oder mehrere Male da sein könnte. Es liegt in meiner Wesensnatur, in der Natur meines Was- und Soseins, Einzigster zu sein: Ich bin Individualwesen. Beachte gut, was damit gesagt ist: Was es sonst auch für noch so differente Quidditäten und Qualitäten gibt — niemals ist es a priori widersinnig, von ihnen zu behaupten, daß sie mehrfache Realisierung haben können, gleichwohl ob sie sie gerade faktisch haben oder nicht, und daß ihr Was- und Sosein exemplarische Geltung habe. Vom Ich aber ist solche Behauptung absurd. Ich kann nie das Exemplar meines Wesens als einer Gattung sein. Deshalb ist es von vornherein völlig verfehlt, zu erwarten, daß von irgendeiner Typenlehre oder Charakterologie aus auch nur der geringste Zugang zur eigentlichen „Individualpsychologie" führen könne. Mag die Summe differenzieller Merkmale noch so gehäuft werden — nie gelangt man so zur Individualität, sondern stets nur zu einer Spezies, deren Realisierungsvielheit prinzipiell unbegrenzt ist. Ich selbst aber bin nicht eine unendlich differenzierte Spezies, die einmalig wäre erst durch faktische Realexistenz. Sondern ich bin absolute Einzigkeit, bin Individualität und bin damit, was ich bin. Und dies Was meiner selbst ist nicht identisch mit dessen realem Dasein. Das Individualich ist nicht erst das Wirklichwerden einer ihm vorgegebenen Spezies. Es verhält sich weder zur Gattung Mensch noch zu deren Arten oder Typen nur als deren Realisierung oder Existentwerdung. Sondern ist, gleich Gattung, Art und Typ, das wesenhafte Was, das in der Realexistenz nur Realisierung erlangt, es ist essentia individualitatis, und nicht esse individuationis = esse existentiae.

Völlig abwegig sind auch die Hinweise darauf, daß in der alltäglichen Normalhaltung der Mensch gar nicht als Individualität existiert, sondern nur als Herde, als Publikum, als „Man". Denn in solcher Gegenüberstellung von „Man" einerseits und „Ich-selbst" oder „Ich-eigentlich" als Individualität andererseits wäre das, was in der Individualität „eigentlich" wird, ein prinzipiell Spezifisches, also unendlichfach Realisierbares: was dem Wesen der Individualität a priori widerspricht. Konsequenterweise müßte das Ich-eigentlich-werden sich zum Man-sein verhalten wie individuelle Realisierung zur generellen Spezies. Es ist gar nicht zu verstehen, woher mir ein eigentlich-ich-selbst werden, ein quidditives Wer oder Was zuschießt, das von dem ärmlich-allgemeinen des „Man" völlig verschieden ist, wenn man es nicht immer schon als Wesensnatur eines jeden Menschen voll und ganz voraussetzt. Dann besagen aber alle Analysen des Man-seins, Ich-eigentlich-werden u. dgl. nichts weiter als Analysen in der Sphäre des Faktischrealen! Es handelt sich

Digitized by Google

dann bloß um die altbekannten Phänomene des Sichverlierens und Sichgewinnens, des Wirklichwerdens dessen, was man dem Wesen nach immer schon ist. Beschreibt man aber das „Man" als Verwaschenheit, Konturlosigkeit von Inhalten, die in der Icheigentlichkeit zur scharfen Prägung und Sonderung gelangen, so setzt man Ichindividualität in scharfe Prägung und Sonderung und ist damit schon einer bestimmten Theorie von Ichindividualität verfallen, nämlich jener, die sie in „Persönlichkeit" setzt und diese in „geprägte Form" und „Pathos der Distanz" (Goethe, Gobineau, Nietzsche): Wobei außer acht gelassen wird, daß die evidente Wesensnatur der Ichindividualität als absolute Einzigkeit mit derartiger Bestimmung weder identisch noch aus ihr ableitbar ist. Immer verbleibt man mit solchen Bestimmungen in der Sphäre prinzipiell spezifischer Wesen. — Desgleichen, wenn man Individualität in Freiheit = aktiv spontane Selbstbestimmung aus der Geworfenheit seiner geschichtlichen Situation, oder in ein Sich-selbst Ergreifen und Sich-aneignen der an sich generellen Geschichtlichkeit setzt. Denn mit der absoluten Einzigkeit der Ichindividualität hat auch die Einmaligkeit des Zeitlich-Geschichtlichen nichts zu tun: Sie ist als bloßes Realisierungsmedium meiner selbst mit mir selbst nicht identisch. Immer bin ich schon als der, der ich bin, wesenhaft einzig, und zwar nicht auf Grund irgendwelcher angebbarer Differenzen, die ja an sich prinzipiell stets nur der generellen Sphäre, der Sphäre des prinzipiell Multiplikablen angehören. Was aber nicht multiplikabel ist, die historische Einmaligkeit, der historische Moment, kann nur mit Hilfe ungeheuerlicher Konstruktionen für ein Wesensmoment meiner selbst erklärt werden. Raum und Zeit — gleichwohl ob sie mit Recht als principium individuationis angesehen werden oder nicht — mit der Einzigkeit der Ichindividualität haben sie nichts zu schaffen, da diese Einzigkeit Einzigkeit des von seiner raumzeitlichen Stelle unabhängigen Wesens und nicht seiner Realexistenz ist. Bugsiert man aber in gewaltsamer Konstruktion das principium individuationis in das Ichwesen hinein, dann hat man nicht nur den radikalen Unterschied von realer Individuation und wesenhafter Individualität übersehen, sondern müßte nun konsequenterweise allem Realem, also etwa auch Stein, Möbeln, Häusern, statt des bloßen Individuellseins auch das Individualitätsein zusprechen. Denn auch von diesen gilt die Eindeutigkeit raumzeitlicher Determiniertheit. Und natürlich würde auch die bloße Reduktion des principium individuationis auf die bloße Zeit daran nichts ändern.

Wie sehr gewaltsam aber jene Theorie ist, die das Individual-Ichsein aus der Entgegensetzung zu oder Sichherausholen aus einem allgemeinen Man-sein bestimmt, geht daraus hervor, daß sie einen ganz offenbaren Tatbestand übersieht oder leugnet: Daß die absolute Einzigkeit der Ichindividualität auch von einem noch so völligen „Aufgehen" in anonymes Man sein so wenig absorbiert wird, daß sie immer doch noch selbst voll und ganz da ist! Was durch das „Man" bestimmt wird, ist immer nur die spezifische Bestimmtheit eines seelischen Habitus, Denkens, Wollens, Gesinntseins, Tuns, also etwas, das mit dem eigentlichen Wesen des Ich — seiner Individualität oder wesenhaften Einzigkeit, die allem Spezifischen prinzipiell enthoben ist — nichts zu tun hat. Ein Mensch, dem das Ichsein im Sinn absoluter Einzigkeit auch nur im mindesten abhanden käme, der trotz völligen Untertauchens und Sichverlierens in der Anonymität der „Herde" oder des Publikums sich nicht doch voll und ganz als wesenhaft absolut Einzigster hätte und wüßte, wäre das Gegenteil normaler Durchschnittlichkeit: er wäre „anormal"! Der wahren Phänomenologie des Ichseins kommen daher die auf konkret psychologische, soziologische und ethische Analysen völlig verzichtenden, abstrakt — metaphysischen Konstruktionen Fichtes und Schellings insofern näher, als sie nur durch absolute Allentgegensetzung — ohne inhaltliche, das ist stets spezifische Bestimmung — das Wesen des Ich zu bestimmen suchen.

Wenn aber das Ich absolut einzig ist dem Was oder dem Wesen nach, also nicht erst seiner faktischen Realexistenz nach, und wenn dieses Was oder Wesen

Digitized by Google

gleichwohl durch keinerlei unendliche Häufung irgendwelcher qualitativer Merkmale bestimmbar ist: wodurch unterscheidet es sich dann von allen anderen Wesen, sei es von anderen Individualwesen oder Ichen gleich ihm, sei es von den übrigen Wesen? Es ist klar, daß sich hier ein so schwieriges Problem nicht in raschem Vorbeigehen erledigen läßt. Aber es läßt sich doch wenigstens andeuten, in welcher Richtung seine Lösung gesucht werden muß. Nämlich in der Richtung eines kosmischen Projektionspunktes, das ist eines Wesens, das seiner Bestimmtheit nach nichts anderes ist als Allbezogenheit und Allunterschiedenheit eines „Standpunktes" im All der Bestimmtheiten. (Wobei der „Raum" dieser „Standpunktlichkeiten" verstanden werden müßte als ein logisches Kontinuum im Sinne jener bruchlosen Einheit der einen Vernunft wie sie etwa Hegel konzipierte und offenbar auch schon Leibniz intendierte.) An Leibniz vor allem schließt sich dieser Gedanke an. Das ganz Entscheidende seiner Lehre, das, was er bisher als Einziger gesehen hat, ist: Erstens: daß das Wesen der Individualität in ihrer logischen Allbezogenheit und Allunterschiedenheit kraft dessen, was, besser: wer sie ist, das ist kraft reinen Wesens (und nicht erst kraft realer Faktizität) liegt. Zweitens: daß alles seelische Verhalten, seine „Abgestimmtheit" oder Harmonie auf alles mit allem anderen Seienden einzig und allein in dieser logischen Einzigkeitsstelle des Individualwesens gründet. Drittens: daß die Individualität „fensterlos" ist. Das bedeutet: daß die Abgestimmtheit, die Adäquatheit seelischen Verhaltens auf das, was „außerhalb", das ist was nicht identisch mit seinem Subjekt (dem Ich) ist, möglich und wirklich ist auch ohne Blickkontakt. Oder (was dasselbe ist): Leibniz als Einziger hat bisher die wahre Immanenz, nämlich die des seelischen Verhaltens, gesehen und theoretisch festgehalten — und dennoch, ohne im geringsten inkonsequent zu werden, ihr das Transzendentsein dessen, wozu ich mich in seelischer Immanenz verhalte, nicht geopfert.

Andererseits freilich identifizierte Leibniz irrigerweise das Geschehen der fensterlosen seelischen Immanenz mit Bewußtsein und leugnete ebendamit jene Transzendenz, jenen Blickkontakt, jenen „Fenster"durchbruch, auf Grund dessen es überhaupt erst möglich ist, zu erfahren, daß Harmonie zwischen den einzelnen fensterlosen Monaden in der Tat besteht, daß es auch andere Monaden und korrelativ andere Weltperspektiven gibt.

Kehren wir nun zum eigentlichen Thema zurück: Ich behaupte, Erkenntnis sei schauendes Erfassen dessen, was an sich selbst, also unabhängig von der Erkenntnis, ist.

Du entgegnest: Die erkannte Gegenstandswelt sei bedingt durch eine Korrelation von Ich und Welt. Was als an sich selbst vorhanden erkannt wird, hat sich vorgängig konstituiert durch Faktoren, die zum großen Teil der Subjektivität angehören, nämlich durch mein eigenes Sein, Tun, Wollen, Fühlen, Interesse. Und außerdem stehen „Ich und Welt" einander nicht gesondert gegenüber, sondern sind in einem aller Erkenntnis vorgegebenen Seins- und Wirklichkeitskontakt innigst miteinander verflochten. Niemals erkenne ich, „was an sich vorhanden ist", sondern was ich erkenne, ist wesenhaft bestimmt durch den Horizont „meiner Welt", ist also gewissermaßen nur ein „Stück von mir".

Ich gebe Dir dies in weitem Umfange zu — allerdings mit der entscheidenden Einschränkung, daß jenes „Ich" oder „Subjekt", das in solchem Korrelationsverhältnis zu seiner „Welt" steht, nicht identisch ist mit dem eigentlichen Erkenntnissubjekt, daß es vielmehr der prinzipiell miterkennbaren und an sich selbst, das ist „objektiv vorhandenen" Gegenstandssphäre angehört. Und ich leugne, daß jenes Subjekts-Objektsverhältnis — vor allem mein Tun, Wollen, Fühlen, Interesse, in dem „meine Welt" sich aufbaut — Erkenntnis sei. Ich nenne es absolut blind und restlos immanent. Und ich unterscheide davon Erkenntnis als ein wesenhaft a priori transzendierend, direkt aufs Erkannte auftreffendes, blickhaftes Erfassen. —

Digitized by Google

Darauf hältst Du mir entgegen, daß doch solches Verhalten mir das, wozu ich mich verhalte, irgendwie öffnen, „erschließen" müsse, daß solches Verhalten nicht blind, nicht „fensterlos" sein könne, da ich sonst mich nicht adäquat „verhielte", sondern alles verfehlte. Ich erwidere darauf mit dem Hinweis auf Leibniz: Es gibt eine Möglichkeit, die Adäquatheit intentionalen Verhaltens trotz absoluter Blindheit („Fensterlosigkeit") für das Wozu dieses Verhaltens verständlich zu machen, eine Möglichkeit, die ihre Beweiskraft aus der bisher tiefsten Erkenntnis vom Wesen des Subjekts der Intentionalität schöpft: seiner Einzigkeit (Individualität) vor aller Faktizität: als reines Quis. Zwei Indizien, über die gewissenhafte phänomenologische Forschung nicht hinwegkommt, gelangen hier zur Deckung: das wesenhafte Unvermögen der Intentionalität zu transzendentem Durchbruch ihrer Immanenz. Und die Bestimmung des Subjekts der Intentionalität, des Individualwesens, als „Standpunkts" im logischen „Raum" des Alls der Wesen oder Bestimmtheiten. (Logisch im Sinne Hegels ontologischer Logik!) Das Ich als Individualwesen steht schon kraft dessen, was es ist, also vor aller Faktizität, zu allem und jedem in vollkommen eindeutiger Beziehung. Es ist so gewissermaßen eine absolut einmalige Projektion des Kosmos. Kraft dessen, was es ist, muß die Welt sich ihm in völlig eindeutiger und einzigartiger Weise „darstellen". Sein adäquates Verhalten zur Welt ist nicht fundiert in einem Wissen von dieser, sondern in seinem Sein als eindeutiger logischer Stelle im All der Wesen. Umgekehrt aber determiniert das intentionale Verhalten die Einstellung des an sich überindividuellen reinen Bewußtseinswesens — des Geistes — in dessen Realisierung am jeweiligen Ichindividualwesen. Ich werde später Gelegenheit haben, zu zeigen, warum das Subjekt der Erkenntnis als reines Bewußtsein einsichtigerweise nicht identisch sein kann mit dem Ich seelisch-intentionalen Verhaltens. Hier muß ich mich vorerst damit begnügen, hinzuweisen auf die Heterogenität von seelischer Intentionalität und Bewußtsein und zugleich als sinnvolle Möglichkeit hinzustellen, was später als Notwendigkeit einsichtig gemacht werden soll; daß das Subjekt von Intentionalität und Erkenntnis nicht identisch ist, sondern nur in Realunion verbunden. Dies vorausgesetzt, hätte also das absolute Erkenntnissubjekt — der reine Geist — im jeweiligen Individualwesen nur den Standpunkt, auf dem es „die Welt" nicht so erfaßt, wie sie an sich ist und wie es sie, keinem Standpunkt verhaftet — in göttlicher Überstandpunktlichkeit (= „Allgegenwart") — schauen müßte: sondern eben nur perspektivisch: „eingestellt", „festgebannt" auf die Interessenperspektive des bewußtseinsdurchhellten realen Menschen.

Der Idealist: Gerade, wenn ich Dir all dies zugebe, kann ich erst recht nicht sehen, wie Du Deine These, Erkenntnis sei schauendes Erfassen dessen, was an sich existiert, aufrecht erhalten kannst. Du wirst doch nicht etwas behaupten wollen, was da erkannt wird — die Perspektiven —, existieren an sich!

Realist: Gerade dies behaupte ich! Ich leugne, daß Perspektiven von der Erkenntnis gemacht werden, und ich behaupte, daß sie von der Erkenntnis objektiv vorgefunden werden. Es bedurfte schon einer gewissen Anstrengung und Denkschulung, um zu sehen, daß Beziehungen verschiedenster Art keineswegs von einem Beziehungsbewußtsein gemacht werden, wie man in den primitiven Anfängen diesbezüglicher Überlegungen anzunehmen versucht war, sondern daß sie ein objektives Sein vor allem Bewußtsein haben. Gleiches gilt von der Perspektive. — Was ist Perspektive? Es ist das Sein eines Seienden, nicht so, wie es an sich und in sich selbst ist, sondern so wie es an und in einem anderen oder für ein anderes ist, und zwar in naturnotwendiger Determiniertheit durch dieses andere „Wo" seines Seins. Dieses Sein in, an oder für ein anderes nennen wir „Schein": Perspektive. Daß der Schein ein objektives Sein habe, scheint uns solange absurd, als man den universalen Zusammenhang alles Einzelseienden außer Betracht läßt; oder ihn in primitivster Weise gewissermaßen mechanistisch auffaßt, nämlich als ein ver-

Digitized by Google

bunden-, verklammertsein durch Fäden oder „Kräfte", die außerhalb des Einzelseienden selbst liegen. In Wahrheit aber ist der Universalzusammenhang alles Seienden nichts weiter als eben dies, daß alles Einzelseiende ein objektives Sein nicht bloß in sich selbst hat, sondern auch in jedem anderen Einzelseienden: eben als Perspektive. Nur eine besondere Art dieses perspektivischen Seins ist der schon vulgär anerkannte, universale Wirkungszusammenhang, kraft dessen, letztlich durch zahllose Vermittlungen hindurch, alles in allem irgendwie wirksam ist. Als spezifische Wirkung ist Seiendes in einem anderen, und zwar jeweils so, wie es die Natur dieses anderen selbst zuläßt oder bestimmt. Dieses Sein im anderen ist „Wirkung", sofern die beiden Einzelseienden „Kräfte" sind. Reine Qualitäten als solche wirken in anderem nicht, weil sie keine Kräfte sind. Gleichwohl sind sie im anderen da: eben als Perspektive. Ein und dieselbe „Kraft" gelangt zu verschiedensten Wirkungen: je nachdem, worauf sie wirkt. Ein und dieselbe Qualität scheint jeweils ganz anders: je nachdem was und wie das andere ist, an und in dem sie als Schein da ist. Es ist notwendig, sich gegenwärtig zu halten, daß im Felde des bloßen Scheins jeder Zufall, jede Willkür und Gesetzlosigkeit ganz ebenso vollständig ausgeschlossen ist wie im Gebiete der naturgesetzlichen Wirkungszusammenhänge. Es ist nicht so, daß ein und dasselbe Einzelseiende in ein und demselben anderen Einzelseienden bald so, bald anders scheinen könnte. An-sich-sein dessen, was in einem andern sich perspektivisch abschattet, sowie „Ort" oder „Medium" dieser Abschattung — des anderen — bestimmen durchaus eindeutig das Was der Perspektive.

Nun aber wäre es falsch, zu meinen, diese Gesetze bestimmten eindeutig nur, daß eine ganz bestimmte Perspektive bestimmten Standpunkten wohl zugeordnet sei, nicht aber, daß diese Perspektive auf dem Standpunkte objektiv da sei — auch wenn kein Sehfähiger diesen Standpunkt einnimmt! Das objektive Sein der Perspektive auf bestimmten Standpunkten ist von ihrem Erblicktwerden völlig unabhängig. Die gesetzliche Zuordnung besteht nicht zwischen einem Seienden und einem Bewußtsein, und sie ist auch nicht bloß für oder „in" einem Bewußtsein da. Sondern für und in dem möglichen Standpunkte eines Bewußtseins. Kraft perspektivischer Gesetze ist alles und jedes in allem und jedem da — aber eben nicht an sich, sondern in perspektivischer Abschattung. (Alles ist nicht bloß „dort, wo" es an sich ist, sondern auch „hier, wo" es bloß „scheint".) Es ist aber dort und hier stets ganz anders. Das An-sich-sein widerlegt nicht den Schein, da beide verschiedene Geltung haben. Daß der 2000 m hohe Berg und seine perspektivische Erscheinung hier, einige Bahnstunden von ihm selbst entfernt, ein und derselbe Berg sind, und beide gleichwohl objektiv existieren, ist kein Widerspruch. Es wäre ein Widerspruch, wenn der Berg in Bahnstundenentfernung von seinem eigenen Standorte seine natürliche Größe beibehielte! Schwierig, ja absurd wird der Gedanke der objektiven bewußtseinsunabhängigen Existenz der perspektivischen Verkleinerung dieses Berges nur dann, wenn man sich diese Verkleinerung als ein vom wirklichen Berg gesondertes hier auf dem Standpunkte vorfindliches „Bild" oder Duplikat denkt. Statt daran festzuhalten, daß es der wirkliche Berg selbst ist, der hier eine Bahnstundenentfernung von seinem eigenen Standort, in perspektivischer Verkleinerung erscheint, Und so kommen wir zu der wesentlichen Feststellung, daß im perspektivischen Schein, durch ihn hindurch, das An-sich-seiende in eigenster Identität er-scheint. Die perspektivische Erscheinung ist das objektive Sein des an-sich-Seienden an und in einem anderen. Das Ansichseiende ist in anderem selbst da — freilich eben so, wie es dieses andere zuläßt und bestimmt: eben als perspektivische Erscheinung, also anders, als es an sich selbst ist, gleichwohl aber objektiv, das ist unabhängig von seinem Erblicktwerden.

Dementsprechend ist nun die Korrelation von Ich und Welt zu verstehen: als perspektivische Erscheinung der Welt für ein Ich. Das ich als Individualwesen bestimmt als Projektions- oder Standpunkt das Was des Welterscheinens, deter-

Digitized by Google

miniert ihre Perspektive. Ich lebe „in meiner Welt" kraft der Standpunktsbestimmtheit, die ich ihrem Erscheinen vorgebe: schon vor aller Bewußtheit. Die Welt ist als Erscheinung „in" mir, als ihrem eindeutigen Projektionspunkt: objektiv. Und als zu solcher verhalte ich mich zu ihr in seelisch intentionalen Akten. Der Objektivität meines Standpunktes — ich selbst existiere ja als dieser kosmische Projektionspunkt! — entspricht die Objektivität dessen, als was die an-sich-seiende Welt in ihm notwendig erscheinen muß: meine Welt. Tritt nun ein Bewußtsein hinzu, und zwar als mein Bewußtsein, das ist als Bewußtsein, realisiert in der Standpunktlichkeit meiner selbst als seelischen Individualwesens, dann findet es „meine Welt" als objektive Weltperspektive vor. Und in ihr, durch sie hindurch als Erscheinung die Welt. Vollkommen ohnmächtig aber ist mein Bewußtsein, die Welt und meine Welt zu konstituieren: Es erfaßt sie als ihm vorgegebenes objektives Sein. Weltsein und Welterscheinung — beide existieren vor allem Bewußtsein von ihnen. Und wie innig Ich und Welt einander auch verflochten sein mögen und wie sehr auch sie sich gegenseitig in ihrem Sein bedingen mögen — nicht im mindesten wird dadurch die objektive Existenz dessen in Frage gestellt, was ich erkenne. Denn diese Seinsverflechtungen und Seinskorrelationen sind ja selbst objektive Vorkommnisse vor und außerhalb ihrer Bewußtseinswerdung. Bewußtsein und Erkenntnis sind an ihnen entweder überhaupt nicht beteiligt oder wo sie es auf eigentlicher Kulturstufe — im Gebiete der eigentlich menschgeschichtlichen Existenz — sind, ist es ja gleichfalls ein objektives Gegebensein, das in nachträglicher Besinnung erkannt wird: Der Geist, der sich selbst als Mitfaktor geschichtlichen Daseins erkennt, macht nicht erst, konstituiert nicht erst, als dies erkennender das, was er erkennt, sondern auch hier erkennt, erfaßt er nur, was unabhängig von diesem nachträglichen Erkanntwerden schon da ist. Erkennt er es aber nur in der Perspektive seiner geschicht, lichen Determiniertheit — nun dann haben wir ja eben gesehen, daß auch diese Perspektive und der sie bestimmende Standpunkt objektives Sein haben.

Alle Einwände, die Du zuletzt meiner Erkenntnisdefinition entgegengehalten hast, stehen und fallen mit der falschen Identifizierung seelischer Intentionalität (respektive deren Subjekts, des seelischen Ich) mit Bewußtsein (respektive deren Subjekt, dem Geist).

Idealist: Mit alledem hast Du doch nur an meiner entscheidenden Behauptung vorbeiargumentiert! Du beschränktest Dich darauf, zu zeigen, daß die Korrelation von Subjekt-Objekt, Erkenntnis und Erkanntem vor der eigentlichen Erkenntnisrelation besteht, nämlich innerhalb des Objektsbereiches für die Erkenntnis und für ein reines Erkenntnissubjekt. Ich selbst aber erwähne jene Korrelation nur als eine Relation neben vielen anderen und lege weniger den Nachdruck darauf, daß die Relationsglieder sich gegenseitig in ihrer Erkenntnis bedingen als vielmehr in ihrem Sein und Sosein! Gerade dann, wenn ich im Auge behalte, worauf Du den Nachdruck legst: die Verschiedenheit von reinem „Bewußtsein", „Erfassen", „Erschauen" einerseits und von unterschiedlichen Inhalten und Gegenständen des „reinen Bewußtseins" (Erfassens, Erschauen) andererseits — also gerade angesichts dieser voneinander unableitbaren „letzten Bestimmtheiten" behaupte ich: sie haben in isolierter Selbstheit kein Sein und Sosein. Beachte: diese Behauptung verträgt sich recht gut mit der „Unableitbarkeit" der Bestimmtheiten. Deine Argumentation setzt diese Bestimmtheiten als letzte elementare Quidditäten voraus, weil sie auseinander unableitbar sind und operiert mit ihnen als letzten, das Erkenntnisphänomen bedingenden „Gegebenheiten". Aber das eben ist ja die entscheidende Frage: Hätte eine dieser Bestimmtheiten überhaupt ein Sein und wäre sie, was sie ist — wenn die anderen nicht wären? Wie willst Du das bejahen können, wo Du doch schon immer innerhalb der Sphäre gegebener Differenzen argumentierst! Du setzt ja eben das als schon „gegeben" voraus, was gerade in Frage steht: Die Absolutheit und das objektive Ansichsein der Differenzen. Daß sie, wenn schon — NB. niemals

Digitized by Google

einzeln, sondern immer schon im Milieu mit, in der Brechung an und im Kontakt zu andern! — „gegeben", auseinander unableitbar sind, beweist gar nichts dagegen, daß sie ihr Sein und Sosein nur in gegenseitiger Angewiesenheit aufeinander haben, an sich selbst aber weder sind, was sie sind, noch auch überhaupt sind. Unter anderem ließe sich auch Deine Argumentation für das objektive Ansichsein der „Perspektiven" und des „Scheines" damit erledigen, daß diese, wenn auch keine Setzungen oder Produkte des Bewußtseins — also aus diesem unableitbar — gleichwohl nur Sein und Sosein haben in Relation erstens einmal untereinander, sodann aber zur Bestimmtheit reinen „Bewußtseins". Du setzt freilich „reines Bewußtsein" als Urphänomen voraus; aber was berechtigt Dich dazu? Hast Du reines Bewußtsein" in absoluter Nacktheit und Isoliertheit einerseits von „Akten" und andererseits von Inhalten jemals erfahren? Wie willst Du aber behaupten, daß es an sich selbst ist und in sich selbst ist, was es ist? Und da Du auch von den einzelnen „Inhalten" des Bewußtseins niemals in isolierter Selbstheit, getrennt von anderen Inhalten und von der Bestimmtheit „Bewußtsein" erfahren hast: wie willst Du beweisen, daß sie an sich selbst existieren? Mißversteh mich nicht: Ich fordere nicht, wie anfangs unsinnigerweise, ein vom Erkennen freies Erkennen eines an sich Seienden, sondern ich fordere die Begründung der Behauptung vom Ansichsein der differentiellen Bestimmtheiten in isolierter Selbstheit, und nur unter anderem auch der Bestimmtheit „reines Bewußtsein" sowie deren einzelner Inhalte.

Realist: Diese Begründung ist leicht zu geben. Gibst Du zu, daß die einzelnen Bestimmtheiten sich voneinander unterscheiden?

Idealist: Freilich. Ich spreche ja geradezu von „unterschiedlichen" Bestimmtheiten. Ja, ich behaupte ja gerade, daß sie nur ihrem sich-voneinander-unterscheiden — ihrem Milieu, Kontrast und der Brechung aneinander, ihrer gegenseitigen Angewiesenheit aufeinander — ihr Sein und Sosein verdanken.

Realist: Langsam! Wer unterscheidet sich von wem? Wer verdankt?

Idealist: Nun die Bestimmtheiten!

Realist: Aber diese existieren ja gar nicht, wie Du behauptest. Wie soll etwas, das gar nicht existiert, „sich voneinander unterscheiden"? Wie soll etwas, bevor es überhaupt existiert, Milieu haben, in Kontrast und Brechungsrelation aufeinander angewiesen sein? Und wie sollen Relationen überhaupt bestehen zwischen Gliedern, die erst dieser Relation selbst ihr Sein und Sosein verdanken!?

Idealist: Welche veraltete Denkweise! Welche Abhängigkeit von der bloßen Grammatik! Dich narrt ein mechanistisches Denken, das nur Starrheiten kennt. Ich ging ja von einem Daseinsstrom aus, von reiner Fluktuation, von etwas rein Dynamischem, niemals Stockendem und zu Festigkeiten sich Verhärtendem.

Realist: Aber ich bitte Dich, was hat denn das mit dem zu tun, von dem wir eben sprechen!? Ob starr, ob flüssig, ob statisch oder dynamisch: Eine Beziehung schafft nicht ihre Beziehungsglieder, sondern setzt sie voraus. Und absolute Flüssigkeit und Dynamik ist keine Beziehung. Du aber sprachst von gegenseitigen Beziehungen. Und Du machst diese Beziehungen verantwortlich für das Sein und Sosein von Gliedern dieser Beziehung. Du sprichst also von gliederlosen Beziehungen — Beziehungen zwischen Nichts, zwischen Nichtseiendem. Und von Beziehungsgliedern, die erst und nur kraft ihrer Beziehung Sein und Sosein erlangen. Das ist auf alle Fälle — mit Verlaub zu sagen — absoluter Unsinn. Und nur eine angeblich veraltete, nur aus mechanistischer Denkweise erwachsene Logik oder gar bloße „Grammatik" dafür verantwortlich zu machen, daß es mir unsinnig bloß scheine, ist nicht minder Unsinn.

Nur eine Zeit, der über ihrer Befangenheit in naturalistisch-empiristischem Theoretisieren der Begriff absolut verbindlicher Einsicht völlig verloren gegangen ist, kann wähnen, daß Logik und Vernunft bedingt sind. Es wäre an der Zeit, daß die Philosophen es endlich ablehnen, sich auf jenes Niveau herabzubegeben,

Digitized by Google

auf dem noch Erwägungen darüber angestellt werden, ob „unsere" Logik, Vernunft und Mathematik auch für andere Planeten gilt. Es ist aber eine Täuschung, daß der im Aufwerfen der Frage nach der Bedingtheit der Logik sich bekundende Unverstand bei jenen geringer wäre, in deren Denken die „mechanistische" Denkweise der Naturwissenschaften abgelöst wurde durch die dynamistische Denkweise einer an neuerer Biologie und an den Geisteswissenschaften orientierten Philosophie. Den Psychologismus sind wir los, vom Biologismus aber weiß man's noch lange nicht*), daß auch er eine naturalistische Verirrung ist! —

Wenn Du keinen vernichtenden Einwand in der logischen Widersinnigkeit Deiner These siehst, dann versteh ich nicht, woran Du Dich in Deiner Argumentation überhaupt halten willst. Anerkennst Du die Logik aber als absolute Instanz, dann verstehe ich nicht, wie Du Deine Thesen in vernünftiger Weise aufrecht zu erhalten hoffen kannst: An sich bestehe das absolute Nichts, zu dem sich alle differenziellen Bestimmtheiten wechselseitig aufheben. Also, so sollte man meinen, sind die Bestimmtheiten das, was sie sind, nur in Isolation voneinander, also an sich. Aber nein: Auch an sich sind sie erst recht nichts. Im Gegenteil: Sie sind, was sie sind, nur in gegenseitiger Beziehung zueinander, bedingen einander, verhelfen einander zu ihrer Bestimmung wechselseitig — also letztlich in einer Weise, die Deiner eigenen Theorie zufolge gleichkäme einem gegenseitigen Sichaufheben! Dieser Widerspruch ist der Theorie immanent.

Ist das „absolute Nichts", in dem sich die Totalität der Einzeldifferenzen aufhebt, ein Positivum im Sinne unendlicher Fülle, dann setzt dieses „Nichts" die Differenzen als von sich aus gegebene voraus. Also existieren die Einzeldifferenzen an sich, in isolierter Selbstheit — und nicht von Gnaden gegenseitiger Bedingtheit.

Ist aber diese gegenseitige Bedingtheit nicht nur eine graduelle Minderung absoluter gegenseitiger Aufhebung und existieren die Einzeldifferenzen nur von Gnaden jener gegenseitigen Bedingtheit: wer bedingt sich gegenseitig? Etwas, das erst kraft dieser Bedingtheit existiert, außer, vor ihr also ein Nichts ist!? —

Nun versuche ich, auf Deinen dynamischen Aspekt einzugehen, in dem von Stetigkeit, Ineinandersein, Einssein, die Rede ist, in dem es keine Summe und keine Summanden gibt, in dem alles in jedem und jedes in allem ist und wo gleichwohl nichts an sich besteht, weder die absolute Einheit noch deren Momente, sondern alles und jedes nur aus dem Sein im anderen die Kraft hat, seiend und irgendwas und irgendwie seiend zu scheinen. Ich gebe zu, was schon Heraklit wußte und was gleichwohl Plato nicht nur nicht hinderte, sondern erst recht veranlaßte, das ewige, absolute Sein der Bestimmtheiten (Wesen, Ideen) zu lehren: die innige Einheit, die gegenseitige Alldurchdringung und die stetige Fluktuation alles Wirklichen; das Illusorische aller Versuche, Zäsuren in diesen kontinuierlichen Wirklichkeitsstrom zu schneiden und in sich geschlossenes Einzelseiendes als Wirkliches zu isolieren. Mit alledem ist aber nur die Ungeschiedenheit und die Unselbständigkeit des Einzelseienden von allen anderen Einzelseienden behauptet — nicht im mindesten aber seine Eigenexistenz angetastet. Diese wird in Frage gestellt erst dann, wenn behauptet wird: Auch seine Existenz trage ein Einzelseiendes von seiner Eingebettetheit in und Alldurchdrungenheit mit anderen Einzelseienden quasi nur zu Lehen, sofern es sei, was es sei, nur kraft Relation zu anderem; an sich also nichts sei und eben damit nicht sei. Damit ist man aber wiederum mit der Vernunfteinsicht in Widerspruch geraten, daß jedes Verhältnis seine Glieder voraussetze, statt seinerseits diese erst zu setzen. Es ist wohl richtig, daß die spezifische Bestimmtheit der Verhältnisglieder mit diesem Verhältnis selbst erst gesetzt wird. So gibt es weder „Vater" noch „Sohn" vor dem Vater-Sohn-Verhältnis. Aber ebenso richtig ist, daß dieses Verhältnis sich aufbaut auf ihm vorgegebenen Gliedern. Ein Beispiel:

*) Vgl. die Auseinandersetzungen mit den biologistischen (Bergson!) und naturalistischen (Kant!) Thesen in „Ideelle Existenz" (Philos. H. I, 3, 4).

Digitized by Google

Das Vater- und Sohnverhältnis setzt voraus die Existenz zweier männlicher Individuen, die zueinander im Verhältnis der Sohn- und Vaterschaft stehen. Und nicht dies Verhältnis zeugt Vater und Sohn, sondern: ein männliches Individuum zeugt ein anderes, dessen Vater er zufolge dieses Zeugungsaktes (der doch sicherlich kein Vater-Sohn-Verhältnis ist!) wird.

Die Theorie, die ich bekämpfe, macht eine nichts voraussetzende Relation zum Schöpfer oder „Setzenden" aller Wesen. Sie setzt die Relation vor alles, das in Relation stehen könnte: Sie behauptet nicht etwa, daß die Verhältnisglieder nur ihre spezifische Verhältnisbestimmtheit ihrem Verhältnis zueinander verdanken (was durchaus sinnvoll wäre), sondern sie behauptet, daß die Verhältnisglieder vor ihrem Verhältnis zueinander überhaupt nichts und nicht sind, und daß sie der Relation alles Sein und Was- und Sosein verdanken. Und das ist purer Widersinn: Nichts und Nichtsein kann zueinander (!) in keinem Verhältnis stehen, kann also nicht kraft eines Verhältnisses Bestimmtes werden, sein oder auch nur scheinen. — Diese Unsinnigkeit ist so kraß, daß sie so nackt, wie ich sie hier formuliere, wohl von niemandem verfochten wird. Ihre Blöße aber wird verborgen durch eine Voraussetzung, die man dabei macht, und die, so lange man ihr nicht auf den Grund geht, durchaus plausibel scheint. Eine Behauptung, die aber bei genauer Explikation als nicht weniger unsinnig sich entpuppt und ihrerseits sich wieder unausdrücklich auf die eben widerlegte zu stützen pflegt! Es handelt sich um die Vorüberzeugung, daß Bestimmtheiten — als „differente"! — das, was sie sind, nur sind kraft gegenseitigen Sichunterscheidens. Und daß dieses Sichunterscheiden nur für ein und von Gnaden eines Bewußtseins geschieht. Sieht man das immanente Wesen der Einzelbestimmtheiten in ihrer gegenseitigen Beziehung — als Kontrast-, Brechungs- und Milieuerscheinung in ihrer gegenseitigen Angewiesenheit aufeinander —, also in ihrer gegenseitigen Transzendenz, dann ist der einsichtig wahre Tatbestand auf den Kopf gestellt. Denn einsichtig ist, daß etwas vom andern sich unterscheidet auf Grund dessen, was es selbst und das andere — als Bestimmtheit — schon ist. Man setzt aber das sich Unterscheiden dem Verschiedensein gleich, vielmehr man ordnet diesem jenes als dessen Grund vor, weil man das „Sich-unterscheiden" nicht als objektiven Tatbestand zu verstehen vermag, sondern nur als Bewußtseinsphänomen. Denn: Das Sich-unterscheiden ist doch — so meint man — ein gegenseitiger Bezug, der in actu vollzogen wird. Von wem denn? Doch nicht von gegebenen Bestimmtheiten. Die wissen ja voneinander nichts! Also nur von und für jemanden, der sie in Bezug setzt, indem er sie vergleicht und unterscheidet. Aber im Bewußtsein und für das Bewußtsein sind doch Unterschiede nicht da vor dem Unterscheiden und Vergleichen, sondern nur kraft dieses. Die Farbenbestimmtheiten z. B. sind mir ja letzten Endes nur als gegenseitige Kontrasterscheinungen gegeben, nur als solche „springen sie in die Augen". Also scheint das aktmäßige Beziehen — das Vergleichen und Unterscheiden — dem Bezogenen, Verglichenen, Unterschiedenen — also den Bestimmtheiten selbst — nicht nach zu gehen: Die differenten Bestimmtheiten sind, was sie sind, nur kraft aktuellen Differierens und dieses ist nur kraft des „Bewußtseins".

In einer Zeit, der das Vertrauen in vernünftige Einsicht derart verloren gegangen ist, wie der unseren — und Du scheinst mir ganz und gar ein Kind dieser Zeit —, genügt es nicht, einfach bloß auf die Widersinnigkeiten solcher Ansichten hinzuweisen. Etwa hinzuweisen darauf, daß es sinnlos ist, von einem Vergleichen und Unterscheiden zu reden, bevor — logisch oder faktisch — etwas da ist, das verglichen und unterschieden werden könnte. Es genügt nicht hinzuweisen auf die Widersinnigkeit der Voranstellung vom Sich-unterscheiden vor die Bestimmtheiten, die als solche, die sie von sich aus schon sind, ihr gegenseitiges Sich-unterscheiden begründen. Es genügt auch nicht, hinzuweisen auf die Widersinnigkeit einer Transzendenz vor allem, was transzendiert und transzendiert wird. Und vollends ist es aussichtslos, in einer

Digitized by Google

philosophischen Situation, der überall noch die Eierschalen des Psychologismus anhaften, in flüchtigem Vorbeigehen hinzuweisen auf die in schwierigsten Analysen einer ganz großen philosophischen Tradition erarbeitete Sicherstellung des objektiven An-sich-seins von Beziehungen jenseits allen seelisch- und bewußtseinsmäßig akthaften Beziehens.

Was ich Dir entgegenhalten möchte ist dieses: Du rügtest an meiner Argumentation, daß ich aus der Unableitbarkeit der Quidditäten — deren eine unter vielen auch das „Bewußtsein" wäre — folgerte ihr objektives An-sich-sein. Ferner, daß ich daraus, daß sie mir als das, was sie sind, in ihrer wesenhaften Verschiedenheit, immer schon gegeben sind, folgerte, sie hätten als solche auch ein selbsteigenes Sein. Da mir doch weder ein „reines Bewußtsein" je ohne Inhalte „gegeben" ist, noch auch irgendein spezifischer Inhalt je völlig isoliert von anderen, hätte ich kein Recht zu behaupten, diese Bestimmtheiten hätten ein Sein auch außerhalb des Bezugs zueinander, ohne den sie mir nie „gegeben" sind, also an sich und in sich. Ferner sagtest Du, daß die in der Subjekt-Objektkorrelation stehenden Glieder schon einer Seinskorrelation (und nicht einer Erkenntnisrelation) ihr Sein und Sosein verdanken. Denn auch die Erkenntnisrelation, dank der es Erkennendes und Erkanntes, Bewußtsein und Inhalt gibt, sei selbst nur ein spezifischer Transzendenzmodus des all-einen Daseinsstroms, innerhalb dessen es Bestimmtheiten wie Bewußtsein und Inhalt und verschiedene Inhalte nur in gegenseitiger Angewiesenheit aufeinander und Alldurchdringung gäbe — also nur relativ und nicht an und in sich.

Allein: Bewußtsein, weit davon, nur eine Bestimmtheit neben vielen anderen zu sein, desgleichen weit entfernt davon, sein Sein- und Sosein einer ihm vorgängigen Transzendierung und Kontinuität des all-einen Daseinsstroms zu verdanken — Bewußtsein entpuppt sich beim Versuche, die Wurzeln Deiner Theorie bloßzulegen, als Voraussetzung dessen, woraus Du es ableiten zu dürfen glaubtest! Deine Theorie krankt also demnach neben vielem anderen auch an dem immanenten Widerspruch: daß sie ein und dasselbe als Derivat und Ursprung setzt. Würdest Du nämlich konsequent auch „Bewußtsein" nur als eine Bestimmtheit neben allen anderen in der Transzendenz und Korrelation eines ursprünglichen Daseinsstroms sich bildend ansetzen, dann fehlte Dir das einheits- und differenzbildende Prinzip, dessen Du bedarfst, um plausibel zu machen, worin und für wen das gegenseitige Sich-beziehen und Unterscheiden geschieht. Deine gesamte Rede von Kontrast, Milieu, gegenseitigem Sichbrechen, Sichabheben, Angewiesensein operiert stillschweigend immer schon mit der Voraussetzung eines Bewußtseinsprinzips, das Bestimmtheiten „setzt", indem es vergleicht und unterscheidet; eines Bewußtseins, dem qua gegenseitigen Kontrastes Bestimmtheiten als Differenzen gegeben sind; eines Bewußtseinsprinzips, das als gegebene Bestimmtheiten entdeckt, was es durch stetige Transzendenz, durch gegenseitige Beziehung, durch Anweisung des einen auf das andere selbst vorgegeben hat. Fehlte dieses einheitsstiftende Prinzip, dann fehlt der gesamten hier in Frage stehenden Dynamik die identische Orientierung und der Motor — und die „Seele", das einheitliche „Band" jener Kontinuität, von der Du sprichst. Versetzt Du aber das Prinzip einheitlicher Kontinuität, das Prinzip von Transzendenz und Angewiesensein ausschließlich in die Bestimmtheiten selbst, dann gibst Du damit das An-sich-sein der Bestimmtheiten als vorgegebener Glieder jenes Verhältnisseins und Transzendierens zu, dessen Produkte sie Deiner Theorie gemäß sein sollen.

Zudem: Ich kann mir eine seinsmäßige Kontinuität, Transzendenz, Einheitlichkeit, gegenseitige Alldurchdrungenheit und Angewiesenheit auf einander recht wohl denken — aber nur dann, wenn sowohl sie selbst als ihre Elemente oder Beziehungsglieder ein selbsteigenes Sein haben und auch in ihr bewahren, trotzdem sie an und in sich, d. i. selbständig nicht zu existieren vermögen: Unselbständiges Sein ist nicht Nichtsein! Desgleichen gegenseitige Bedingtheit des Seins ist nicht Nichtsein! Deine bisherige Polemik gegen meine These „Erkenntnis sei Er-

Digitized by Google

fassen eines von diesem selbst unabhängigen Seins", das ist eines An-sich-seins = Gegebenseins oder Vorhandenseins als vorgegebenem Objekt der Erkenntnis — Deine Polemik gegen diese These kulminiert in der Leugnung eines solchen An-sich-seins. Und Du meinst, der Schein dieses der Erkenntnis als erfaßbares Objekt vorgegebenen Seins konstituiere sich in der Transzendenz eines ursprünglichen Daseinsstroms. Müßtest Du nun sagen, daß jener „Schein" sich „nur im Bewußtsein" bilde, dann identifiziertest Du letzten Endes doch wieder mit der Transzendenz des Daseinsstromes ein „nur bewußtseinsmäßiges" Sein.

Du bist also in der Zwangslage, konsequenterweise auch das An-sich-sein dieser Transzendenz und dieses Daseinsstromes selbst leugnen zu müssen! Was Du nur in der Weise theoretisch plausibel zu machen vermagst, daß Du auch dieses angeblich Ursprünglichste — den Strom und seine Transzendenz — zu dem in ihm und für ihn sich bildenden Schein und seine Elemente in Seinskorrelation setzest, außerhalb derer die Korrelate Nichts seien. Und selbst diese Seinskorrelation denkst Du doch wiederum „nur als Bewußtseinsphänomen"! Einmal nämlich schon, indem Du von ihr redest, sie meinst, sie setzest ohne sie als an-sich-gegeben setzen zu wollen. (Sonst würdest Du Dir ja in einem Satze widersprechen —!) Das andere Mal aber, indem Du keine andere Weise namhaft machen kannst, in der die Korrelation zwischen dem Strom und seiner Transzendenz einerseits und zwischen dem für und in ihm sich bildenden Scheine andererseits geschieht, als eben die „nur bewußtseinsmäßige", „in Wahrheit aber", das ist „an sich" nicht seiende! Ein Drittes gibt es nicht. Und gibst Du nur in einem einzigen Punkte ein An-sich-sein zu, dann ist der Nerv Deiner Argumentation gegen meine These vom Wesen der Erkenntnis zerschnitten. Gibst Du es aber nicht zu, dann bist Du, so sehr Du Dich auch wenden und drehen magst, dazu verurteilt, schlecht und recht als Idealist alten Schlages am „Bewußtsein" als letztem Prinzip festzuhalten, statt es, wie Du doch bestrebt bist, nur als Derivat und Korrelat eines Ursprünglicheren erklären zu können und als Bestimmtheit, die Sein und Sosein nur hätte in Relation zu anderen Bestimmtheiten.

Dein Versuch, das Bewußtsein und damit die Erkenntnisrelation auf eine Seinsrelation zurückzuführen, läßt sich nicht halten. Dein Versuch, die verschiedenen Bestimmtheiten, darunter auch die Bestimmtheit „Bewußtsein" zu relativieren und zu nihilisieren, versagt. Und auch Deine Polemik gegen die wesenhafte Doppelschichtigkeit des „Bewußtseins von Inhalten" ist zum Scheitern verurteilt. Schließlich aber ist alles, was sich, und zwar mit Recht, von der gegenseitigen Angewiesenheit aller Bestimmtheiten aufeinander im kontinuierlichen Strom der Daseinswirklichkeiten sagen läßt, nicht im Stande, zu beweisen, daß es kein selbsteigenes autochthones Sein gäbe, daß also einem erkenntnisfähigen Wesen eine an-sich-seiende Objektwelt notwendig fehlen müsse, Erkenntnis also im Sinne von Erfassen eines an sich Bestehenden a priori unmöglich sei.

Willst Du aber gegen meinen Erkenntnisbegriff noch weiter polemisieren, so mußt Du es zumindest aufgeben, gegen ihn gewissermaßen von der Objektseite her anzugehen. Was auch neueste Philosophie (vor allem durch Nietzsche und Bergson angeregt) dazu beigesteuert hat, den traditionellen, angeblich statischen und absoluten Seinsbegriff von angeblich atomistisch Seiendem durch einen dynamischen und relativistischen zu ersetzen — nichts ist damit für die Unmöglichkeit einer erkennbaren von sich und an sich vorhandenen Objektwelt erwiesen. Alle diese neuen Errungenschaften reichen gar nicht einmal in die Sphäre der traditionellen Ontologie hinein, sondern, soweit in ihnen wirklich Neues entdeckt wurde, bereichern sie die Philosophie nur um die Erkenntnis eines neuen Gegenstandsbereiches, das irrtümlicherweise für eine neue Seinsweise erklärt wird. Auch Dynamisches, Kontinuierliches, Relatives und Korrelatives ist als vorhandenes Sein ein seiner Erkenntnis als durchaus unableitbarem Phänomen vorgegebenes Sein.

Digitized by Google

Gleiches gibt aber auch von jedem Seinskontakt und von jedem Wirkens-, Geschehens- und Tunszusammenhang, als welchen Du Erkenntnis interpretieren möchtest. Er selbst ist nicht Erkenntnis — es sei denn, Du wagtest es, den gesamten, also auch außermenschlichen Seinskontakt, sowie das gesamte Naturgeschehen und Wirken als „Erkenntnis" anzusprechen! Sprichst Du aber nur den Seins- und Wirkenskontakt des Menschen mit Seiendem außer ihm als „Erkenntnis" an, dann setzest Du im Menschen eben ein Besonderes, vom Seins- und Wirkenskontakt Verschiedenes voraus, das im Seins- und Wirkenskontakt Erkenntnis von sich aus ermöglicht, nicht aber mit ihm identisch ist. Wiederum mißlingt Dein Versuch, eine spezifische „Seinsweise" dem Erkenntnisphänomen gleichzusetzen. Und ist kein spezifischer Seins- und Wirkenskontakt zwischen Erkennendem und Erkanntem mit Erkenntnis identisch, dann bleibt und ist auch er nur ein mögliches Objekt für die von ihm selbst verschiedene Erkenntnis, also keine spezifische Seinsweise, sondern ein Seiendes unter anderem, im Sinne eines Vorhandenseins, eines Gegebenseins. Der Modus des Vollzugs im noch nicht beendigten Vollzug, der Modus des Handelns, des Strebens, der Zielung, die noch auf dem Wege zu ihrer Erfüllung, der Modus des Werdens, des Seins zu etwas u. dgl. — kurz der Modus des Dynamischen (im Gegensatz zum Statischen) ist kein Modus des Seins in dem Sinne, daß er meine These vom erfaßbaren An-sich-sein des Erkenntnisgegenstandes in Frage stellte, sondern ein Modus des Seienden und zwischen Seiendem. Auch das Werden, das Sein zu — die unvollendete Zielung auf, das am Wege sein, Streben nach —: das alles „ist" immer nur im Sinne des Gegeben- oder Vorhandenseins möglicher Erkenntnisgegenstand. Es ist vorhanden oder nicht vorhanden und wird dementsprechend erkannt. Ein Drittes gibt es nicht. Es ist nicht im Verhältnis zum Erkennenden als Erkennenden ein „noch nicht", „ein Sein zu", ein „Werden zu", ein „auf dem Wege zum Sein". Sondern all dies ist es nur im Verhältnis zu möglichen Erkenntnisgegenständen (auch der Zielende, Strebende, Handelnde ist ein solcher!). Und es ist selbst als von einem spezifischen Seienden Prädizierbares möglicher Erkenntnisgegenstand: ein erfaßbares objektives An-sich-sein für die Erkenntnis. Nur der gleichfalls schon „gegebene" Standpunkt des Erkennenden und die diesem Standpunkt korrelative Perspektive sind mögliche Relationsmomente jener Dynamik, nicht aber der erkennende Geist und dessen Erkenntnis selbst. Standpunkt und Perspektive aber sind, wie oben gesagt wurde, ein dem Erkennenden und der Erkenntnis vorgegebenes objektives An-sich-sein. So steht also Erkennender und Erkenntnis außerhalb des dynamischen Werdensflusses und Zu-seins, durchaus auf festem Boden und haben die gesamte Dynamik sich gegenüber als mögliche Erkenntnisgegenstände: als Gegebenheit, Vorhandenheit. Die sogenannte „Zuhandenheit" und „Zeitlichkeit" aber gehört nur der Perspektive der Erkenntnis an: als deren möglicher Erkenntnisgegenstand, der, wenn erkannt, als an-sich-seiend, d. i. als vorhanden erkannt wird.

Werden, Nochnicht, Schon, Gewesen, Auf-dem-Wege-zur-Vollendung, Sein zu — längst weiß die Philosophie davon als von einem der Erkenntnis gegenüber vorhandenen Sein. Fern lag es ihr aber, in solchen Momenten ein Indizium zu sehen für einen besonderen Seinsmodus. Erst als das Wesenhafte der Erkenntnis, nämlich ihre Blickhaftigkeit, Schauenskraft aufgegeben wurde zugunsten einer an sich blinden Zielung, „Intention", wurde es möglich und lag es nahe, den Erkenntnisgegenstand einzugliedern in jenen dynamischen Fluß (Erlebnisstrom), dem gleicherweise angehören Erkennender und Erkanntes. Damit aber geriet man in die Lage, als Seinscharakter von Erkenntnisgegenständen ansehen zu können die spezifischen Modi blinder Zielung (u. a. des Strebens, Handelns, des Interesses). Denn als „intendierte" sind sie ja, gemäß der Theorie, Erkenntnisgegenstände. Jetzt bedurfte es nur noch jenes verhängnisvollen Sophismas, von dem wir anfangs sprachen, nämlich: „Sein" sei wesenhaft und nur Sein für die Erkenntnis, da wir ohne Erkenntnis kein Sein zu erkennen vermögen: und die „neue Ontologie" war fertig. Daß in dieser

Digitized by Google

vom zeitlichen Erlebnisstrom ausgehenden Theorie jenes rätselhafte Moment, das schon Augustin zur Verzweiflung brachte, die ausschlaggebende Rolle spielen werde, war vorauszusehen: daß nämlich die Zeit niemals eigentlich „ist": die Zeitlichkeit = Nichtigkeit! Dabei schob man aber verächtlich beiseite, was der Platoniker Augustin der Zeitlichkeit entgegenzusetzen wußte: die Überzeitlichkeit des Geistes und die überzeitliche Ewigkeit wesenhaften Seins. Was man vergessen zu haben scheint, ist: daß Plato — nach Heraklit philosophiert hat, was besagen will, daß Plato trotz Heraklits Lehre vom Werden = Nichtsein des Seins seine Theorie vom ewigen überzeitlichen Sein des wahrhaft Seienden zu konzipieren und konsequent durchzuführen vermochte.

III.

Idealist: Freilich versuchte er dies. Aber was beweist denn diese Konzeption und Konsequenz anderes als daß er einen aller Erfahrung widerstrebenden Seinsbegriff nur durch reine Spekulation, das ist durch bloße Erdenkung eines Reiches, zu dem uns jeder Zugang und damit jede Kontrollmöglichkeit fehlt, zu retten versucht hat! Und in ähnlicher Weise rettest auch Du Dich vor allen meinen Einwänden zu Theorien, die — ausgesprochen oder verschwiegen — eine ganz ungeheuerliche These zur Voraussetzung haben. Nicht Deinen Platonismus hinsichtlich der Annahme überzeitlich an sich existierender Ideen meine ich jetzt. Daß die These der ideellen Existenz aller differenten Bestimmtheiten auch durch den modernen Dynamismus (Heraklitismus) und Relativismus (Protagoraismus) nicht so leicht zu erschüttern ist, wie ich selbst meinte, will ich nicht leugnen. Was mich aber außerordentlich befremdet, ist die Sicherheit, mit der Du von uns Menschen als erkennenden Wesen sprachst, als wäre jeder von uns — sei es natürlich auch nur sofern er Erkennender ist — Gottes ewiger Geist in Person: überzeitlich seiend und wissend was ist, aus eigenster Urmacht, seinem Wesen nach erhaben über alle Bedingtheit und Beschränktheit der seelischen Subjektivität, Ichindividualität, raumzeitliche Relativität und Vergänglichkeit. Denn alles, was uns von einem göttlichen Geist unterscheidet, schiebst Du nur auf Rechnung des „Standpunktes" der leibseelischen Realisierung (Gebanntheit, Korporalisierung) des erkennenden Wesens in uns. Dieses erkennende Wer selbst aber sei ein „Geist", der „die Welt" nicht etwa aus eigenster Ohnmacht seines Wesens so bedingt und beschränkt sieht, wie es uns Menschen zukommt, sondern nur weil „die Welt" auf dem Standpunkte, den er einnimmt, notwendigerweise sich so projiziert. Und auch die menschliche leiblich-seelische Erlebnisenge dieses Standpunktes ist er mitzusehen prinzipiell fähig. Kurz: wenn es einen allwissenden und vollkommen erkennenden Gott gibt, so unterscheidet sich seine Erkenntnis gemäß Deiner Annahme von der menschlichen durch nichts anderes als durch ihre Überstandpunktlichkeit, also nicht durch ihr immanentes Eigenwesen, sondern durch die gewissermaßen doch akzidentelle Tatsache ihrer „Orts"losigkeit = Seinsallgegenwart.

Nun ist ja auch diese Deine Annahme wirklich nicht neu. Denn auch ihr liegen letztlich Platonische Gedanken vom „Fall" der „Geister" und vom „Kerker" diesseitigen Lebens zu Grunde. Aber seit Plato, Plotin, Augustin hat sich doch die Situation der Philosophie, mindestens heute, insofern radikal geändert, daß man derartige hochfliegende Gedankengänge, seien sie auch noch so erhaben, nicht ernst nehmen darf. Und was man Plato und seinen frühen Schülern und Weiterbildnern auch als philosophische Leistung deshalb so hoch anrechnen darf, weil es als heuristisches Prinzip viel Richtiges sichtbar zu machen half, ist heute nichts anderes als schöne Dichtung, Spielerei, Wunschtraum. Von exakter Begründung, ja, auch nur von einer prinzipiellen Begründungsmöglichkeit haben derartige Gedanken auch nicht die Ahnung einer Spur.

Digitized by Google

So verstehe ich aber nicht, wie ein durch die strenge Denkschulung der Phänomenologie hindurch gegangener Philosoph, als den ich Dich doch ansehen will, seine Philosophie auf derartigen Voraussetzungen aufzubauen auch nur versucht. Denn: Wo — Phänomenologe! — sind die unmittelbaren Gegebenheiten und fraglosen Einsichten, die Dich zu solchen gewagten Voraussetzungen berechtigen?!

Doch damit nicht genug: Ich vermisse bei Deinen Ausführungen ganz und gar die Berücksichtigung jener physikalischen, psychologischen und physiologischen Tatsachen, die ganz offenbar machen, daß die menschliche Erkenntnis — und da wir keine andere kennen, sprechen wir doch wohl notwendigerweise nur von ihr! — — daß also die menschliche Erkenntnis als Wahrnehmung durchaus bedingt ist: einerseits durch äußere (physikalische) Einwirkungen, andererseits durch die physiologische Natur der spezifischen Sinnesorgane. Die empirisch festgestellte Tatsache der spezifischen Sinnesenergien, die machen, daß gleiche physikalische Einwirkungen verschiedene Wahrnehmungselemente (Empfindungen) ergeben, scheint für Dich nicht zu existieren. Desgleichen nicht die Tatsache der Sinnestäuschungen. Ich meine: Selbst wenn Deine Lehre von der Inexistenz eines göttlich vollkommenen Erkenntnissubjekts im Menschen nicht schon an sich von vornherein so abenteuerlich wäre, wie sie es doch offenbar ist: auch dann noch stände sie in krassem Widerspruch zu unserer Erfahrung und zu allen Feststellungen der Wissenschaft. Nicht nur die innere Beschränktheit und Uunvollkommenheit unserer Erkenntnis läßt die Annahme eines Erkenntnissubjekts von der vollkommenen Art, wie Du sie voraussetzt, nicht zu. Sondern auch die zweifellose Abhängigkeit und Gewirktheit des Erkenntnisprozesses von äußeren — physikalischen und physiologischen — Faktoren. Wobei ich noch dahingestellt lasse, ob diese Abhängigkeit nicht wieder gegen das An-sich-sein oder gegen die „Gegebenheit" der (in der sinnlichen Wahrnehmung) erkannten Gegenstände spricht. Selbst wenn es die sinnlichen Qualitäten als Eigenschaften einer von sich aus vorhandenen Welt wirklich geben sollte, auch dann noch bliebe die Tatsache, daß unsere sinnliche Erkenntnis kein Erfassen dieser Qualitäten ist. Sondern ein physikalisch-physiologisch-psychologischer Wirkungsprozeß, in dem und kraft dessen sie sich für uns konstituieren.

Realist: Alle diese Einwände habe ich natürlich längst erwartet. Bevor ich aber auf sie eingehe, möchte ich Deine Parenthese richtig stellen, daß es sich bei unseren Untersuchungen zweifellos nur um die menschliche Erkenntnis handle und handeln könne. Und diese Richtigstellung wird Dir auch verständlich machen, warum ich gerade das Wesentlichste meiner Theorie bisher nur als unbewiesene Voraussetzung mitschleppte.

Du meinst also, es käme für unsere Auseinandersetzung gar nichts anderes in Frage als die menschliche Erkenntnis. Eben dies bestreite ich ganz entschieden. Wir müssen doch vorerst wissen, was Erkenntnis ihrem Eigenwesen nach überhaupt ist, um über die Natur menschlicher Erkenntnis Erwägungen anstellen zu können. Sind wir uns nicht über das Wesen der Erkenntnis überhaupt im klaren, dann sind wir ja gar nicht imstande, das, was im menschlichen Dasein gerade Erkenntnis ist, von allem übrigen, was im Menschen nicht Erkenntnis ist, sondern etwas ganz anderes, zu unterscheiden und als solches zu untersuchen! Man muß doch überhaupt vorerst wissen, was das ist, was man sucht, wenn man es im Bereiche einer Mannigfaltigkeit finden und näher untersuchen will! Weiß man das nicht, kennt man nicht schon, was man sucht, wenigstens seinem allgemeinsten Wesen nach, dann spricht man am Ende etwas ganz anderes irrigerweise für das Gesuchte an! Und in der Tat ist dies auch in der Regel das Schicksal der Erkenntnistheorie gewesen! Freilich kennt jeder schon vor aller Theorie das Wesen der Erkenntnis. Wie Du selbst zugabst, ist meine Definition nur der Ausdruck der allervulgärsten Überzeugung. Auch daß meine Definition die natürliche Bedeutung des Wortes „Erkenntnis" trifft, hast Du zugegeben. Doch meintest Du, das verhelfe uns nicht im mindesten zur Er-

Digitized by Google

kenntnis des wahrhaften, eigentlichen Wesens der Erkenntnis. Die natürliche Wortbedeutung von Erkenntnis sage nur, als was Erkenntnis selbst sich gibt, nicht aber besage sie, ob Erkenntnis in Wahrheit das sei, als was sie sich gibt. Ich wandte allerdings ein, daß Du schon, indem Du so sprichst, jene natürliche Bedeutung selbst als von Dir als wahr akzeptiert, voraussetzest. Darauf kamst Du mir aber mit den inneren und äußeren Widersprüchen, die sich ergeben sollen, wenn man die natürliche Wortbedeutung als in Wahrheit das Wesen der Erkenntnis treffend unterstellt. Es war und ist daraufhin meine Aufgabe, diese angeblichen Widersprüche als nicht vorhanden zu erweisen. Dabei bediene ich mich der Methode, zu zeigen, daß solche Widersprüche sich nur durch Theorien ergeben, die wirklich unbestreitbaren Phänomenen nicht anderes gerecht werden zu können meinen, als indem sie sie in einer Weise erklären, die den natürlichen Erkenntnisbegriff antasten muß. Demgegenüber war es mein Bestreben zu zeigen, daß solche Theorien durchaus nicht in der Konsequenz jener problematischen Phänomene lägen und daß es ganz andere Möglichkeiten gibt, solche Phänomene sinnvoll und widerspruchslos zu erklären, ohne den natürlichen Erkenntnisbegriff anzutasten.

Dabei war ich allerdings gezwungen, jene Annahme zu machen, die Du mir als Abenteuerlichkeit vorwirfst. Es ging also in unserer Diskussion durchgehends nur um die Polemik gegen und um die Apologie des natürlichen Erkenntnisbegriffs, den ich als „Erfassen, dessen, was (an sich, objektiv) ist" definierte. Darin ist doch keine Rede von einer bloß menschlichen Erkenntnis! Vielmehr wird von mir behauptet: Erkenntnis liegt vor, wenn „erfaßt wird, was ist" — gleichgültig von wem: Ob von Gott oder Mensch oder Tier oder Pflanze oder Stein — das eben wäre ja erst sekundär in der Weise zu entscheiden, daß gezeigt wird, ob von Gott, Mensch, Tier, Pflanze, Stein gesagt werden kann, daß sie „erfassen, was ist". Wenn ja, denn erkennen sie, wenn nicht, dann erkennen sie nicht.

Du hinwiederum bestreitest, daß Erkenntnis als Erfassen dessen, was ist, sinnvoll und möglich sei und deshalb bist Du gezwungen, an Stelle des natürlichen Erkenntnisbegriffs einen künstlichen zu setzen. Nun bist Du gleichwohl nicht in der Lage zu leugnen, daß das Erkenntnisphänomen sich als Phänomen mindestens so gibt, wie ich es definiere. Daraus ergibt sich für Dich die Notwendigkeit, dieses natürliche Erkenntnisphänomen als Konstitutionsphänomen im menschlichen Daseinsstrom theoretisch zu erklären. Du bist genötigt zu zeigen, wie sich die natürliche Überzeugung, Erkenntnis gäbe es und sie sei „Erfassen dessen, was ist", in einem unmittelbaren Daseinsstrom menschlichen Erlebens, den Du — schon theoretischerweise! — als einzige ursprüngliche phänomenologische Gegebenheit ansiehst, bilden könne. Also gewinnt nur auf Grund einer bestimmten Theorie der Satz „eine andere Erkenntnis als die menschliche kennen wir nicht" = „Wenn wir von Erkenntnis sprechen, meinen wir — natürlicherweise! — nur die menschliche" den Anschein einer „Selbstverständlichkeit". Denn von vornherein ist das Erkenntnisphänomen für Dich ein Phänomen menschlichen Daseins und nur als solches suchst Du es zu begreifen. Statt Erkenntnis als das, als was sie sich vor aller Theorie ihrem Wesen nach gibt, anzuerkennen, suchst Du sie abzuleiten, zu erklären — und schiebst ihr dabei unversehens etwas ganz anderes als das, was sie angeblich „eigentlich" sei, unter.

Damit sind Deine Überlegungen dem Schicksal verfallen, von dem ich sagte, daß es in der Regel die Erkenntnistheorien beherrscht: Du machst allerhand Phänomene, die sich in der Fülle menschlicher Konkretion zusammenfinden, mit Erkenntnis aber überhaupt nichts zu tun haben, als „eigentliches" Erkenntnisphänomen namhaft! Das einzige Kriterium, das wir haben, um festzustellen, dies sei Erkenntnis, jenes nicht — nämlich das natürliche Wissen um das Wesen „Erkenntnis", — gibst Du als Schein oder Derivat preis. Und richtungslos treibst Du nun im Chaos der Phäno-

Digitized by Google

mene, aus denen Du nun irgendeinen Mechanismus zu konstruieren versuchst, dem Du die Funktion zudekretierst, das Scheinphänomen der Erkenntnis zu konstituieren oder zu repräsentieren.

Was tue statt dessen ich, dem Du radikale Preisgabe phänomenologischer Strenge vorwirfst?

Von den — zugegeben — vorhandenen Schwierigkeiten, die — noch so unüberwindlich — der Aufrechterhaltung des natürlichen Erkenntnisbegriffs im Wege stehen, lasse ich mir nicht bange machen. Denn ich weiß: Gebe ich Ihn preis, dann hat mein weiteres Erkenntnisstreben jeden vernünftigen Sinn verloren, ist Spielerei, Illusion, ist „Als Ob" geworden. Will ich etwas anderes, als erfassen, was an sich, in Wahrheit, objektiv ist, dann will ich nicht mehr Erkenntnis, sondern gebe vor sie zu wollen, betäube mich („Die Welt ist voll der dunklen Fragen, darum muß man die Harfe schlagen!", Mombert), und beschwindle die anderen. Der natürliche Erkenntnisbegriff ist der einzig sinnvolle, alles andere — Surrogat, womit eine in Wahrheit längst vollzogene Resignation sich abzufinden sucht. Ergo: Biegen oder brechen! Gelingt es mir nicht, den natürlichen Erkenntnisbegriff allen Schwierigkeiten zum Trotz sinnvoll durchhalten zu können, gelingt es mir nicht, Möglichkeiten zu entdecken, alle Schwierigkeiten zwischen dem natürlichen Erkenntnisbegriff und den ihm entgegenstehenden Phänomenen aus dem Wege zu räumen, dann bin ich konsequentermaßen und anständigerweise genötigt, meine Philosophenexistenz aufzuhängen.

Steht der Mensch vor Entscheidungen um seine Existenz, dann wagt er — alles. Also wage ich nicht viel, wenn ich ein Abenteuer wage. Abenteuer? Ist es denn wirklich ein solches? Ist das, was ich tue, wirklich so weit von aller streng phänomenologischen Methode entfernt, wie Du meinst? Ich halte mich ja so nur an evidente Gegebenheiten: Einerseits halte ich den natürlichen Erkenntnisbegriff fest. Andererseits aber gebe ich seinetwegen nicht das mindeste von jenen Phänomenen preis, die ihn in Frage zu stellen scheinen. Und in diesem Sinne durchaus „phänomenologischer" Analyse stelle ich nun fest, daß diese Phänomene, weit davon entfernt, das Wesen der Erkenntnis oder des Erkennenden selbst zu konstituieren oder deren Sosein zu bedingen, durchaus einer seienden, der Erkenntnis vorgegebenen Objektssphäre angehören, unter anderen auch die sogenannte Subjektivität, all das, was ich „Perspektive" nenne und die Relationen. Dabei setze ich ein übersubjektives, absolutes, „reines" Erkenntnissubjekt nicht etwa voraus. Sondern die pure Logik zwingt mich, das, was sich als der Objektssphäre der Erkenntnis angehörig erweist, nicht andererseits zugleich wieder dem eigentlichen Subjektwesen der Erkenntnis zuzusprechen. Festhaltend den natürlichen Erkenntnisbegriff finde ich, daß Erkenntnis ihrem Wesen nach erstens ein Subjekt fordert; zweitens, daß sie von sich ausschließt ein Subjekt, das sich erst in der Erkenntnis konstituiert; drittens, daß Erkenntnis ihrem Wesen nach von sich ausschließt ein Subjekt, das durch das Erkannte und Erkennbare bedingt ist, sowie auch vice versa das Erkannte und Erkennbare — als im Erkennen als an sich Seiendes erfaßt — von sich ausschließt die Bedingtheit seines Seins und Soseins durch das erkennende Subjekt. Konsequenz: In das Wesen des erkennenden Subjekts selbst kann nichts von alle dem fallen, was jeweils die spezifischen Inhalte der Erkenntnis bedingt, also auch nicht die „Subjektivität", Perspektive und Relation des Standpunktes zum erkennbaren Gegenstand. Also muß das erkennende Subjekt seinem Wesen nach über all dies „erhaben" sein, kann darin nicht seinen „Wesensbestandteil" haben.

So wird verständlich, warum ich die Erörterung über das Wesen des erkennenden Subjekts unterließ, vielmehr als These bloß voraussetzte, ohne sie noch zu beweisen. Dieser Beweis kann erst dann gegeben werden, wenn wirklich feststeht, daß grundsätzlich der erfaßbaren, von der Erkenntnis unabhängigen, an sich seienden Objekt-

Digitized by Google

welt all das überhaupt zugeschrieben werden kann, was, voreiligerweise als Phänomen der Relativität, Korrelativität, Subjektivität einerseits des Seins, andererseits der Erkenntnis selbst gedeutet, den natürlichen Erkenntnisbegriff zu erschüttern droht. Jetzt erst sind wir so weit, daß wir uns an die Phänomenologie des erkennenden Wesens, des Erkenntnissubjekts selbst heranwagen können. Und ist diese phänomenologische Aufweisung geleistet, dann wird zu fragen sein, ob sie den ganz augenfälligen Tatsachen, die meiner These von der Physik, Physiologie und Psychologie entgegengehalten werden müssen und die Du zuletzt mit Recht erwähntest, standzuhalten vermag. Überhaupt wird es dann meine Aufgabe sein, meine These vom Wesen des Erkenntnissubjekts gegen Einwände zu verteidigen.

Die Auseinandersetzung wird im folgenden Heft fortgesetzt.

Digitized by Google

Lesenswert:

Dingler, Professor Dr. Hugo: Das System. Das philosophisch-physikalische Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie. 133 Seiten. Verlag von Ernst Reinhardt in München, 1930. Preis brosch. M. 5,50, Leinen M. 7,80.

Fuetscher, Lorenz S. J.: Die ersten Seins- und Denkprinzipien. Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie III. Bd., 2/4. Heft. 8°. VIII u. 276 S. Innbruck 1930. Verlag Felizian Rauch. M. 10,—.

Philosophia Perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Joseph Geyser zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Fritz-Joachim von Rintelen. 2 Bände, 1244 Seiten. Geb. in Leinen M. 37,—. Regenburg 1930. Verlag Josef Habbel. — Dieses umfangreiche Sammelwerk, zerfallend in einen geschichtlichen und systematischen Teil, behandelt in zahlreichen Abhandlungen die verschiedensten Problemgebiete der Philosophie und betont rein äußerlich durch die Aufnahme von Arbeiten auch vieler fremdsprachiger Autoren, was heute besonders nötig ist: die internationale Solidarität der Wissenschaft. Erstaunlich aber ist, daß nicht eine einzige dieser vielen Abhandlungen, so verschiedenartig auch deren Niveau sein mag, des aktuellen philosophischen Interesses ermangelt — wiewohl sie alle auf dem Boden einer Tradition stehen, die von Plato und Aristoteles über Augustin und Thomas bis in die Philosophie des gegenwärtigen Katholizismus hineinragt: Dies allein schon rechtfertigt, was der Titel dieses Sammelwerkes besagt: Die wirkliche Existenz einer Philosophia perennis. Man vergleiche diese frischlebendige Manifestation einer angeblich dogmengebundenen Forschung mit vielen Dokumenten gegenwärtiger Schulen, die sich völlig frei und voraussetzungslos gebärden, in Wahrheit aber durch und durch von starren Vorurteilen durchsetzt sind. Und man wird finden, daß es an der inneren Fruchtbarkeit, Erfahrungsnähe und scharfsinnigst und allseitigst durchdachten logischen Konsequenz der Prinzipien liegen muß, die jener Tradition der Philosophia perennis zugrunde liegen und die einer gewaltsam diktatorischen, äußeren Autorität nicht bedürfen, um das Denken durch mehr als zwei Jahrtausende in ihrer Bahn festzuhalten. Einzelwürdigungen seien späteren Besprechungen vorbehalten.

Greeff, Emil: Bewegung als Wesen der Welt. Fürth i. B., 1930. Dr. Hans Krause Verlag. — Besser als die naive Aufmachung verspricht.

Pfeil, Hans: Jean-Marie Guyeau und die Philosophie des Lebens. Augsburg 1928. Verlag Dr. Benno Filser G. m. b. H. 218 Seiten. Format 15½ × 23 cm. M. 10,—, geb. M. 12,—. — Im Zentrum des in Deutschland kaum gekannten Guyeau steht der Versuch, den Altruismus biologistisch zu rechtfertigen. (Also ungefähr das Gegenteil des Sinnes von Nietzsches gleichfalls biologistischer Philosophie.) Er kulminiert in dem Satze, daß „Leben sich nur erhält, indem es sich hingibt, daß es um so reicher wird, wenn es sich verschwendet". Pfeils klare und vorsichtige Ausführungen sind vor allem bemüht, durch geschichtliche Bemerkungen sowie durch Referat, Interpretation und Kritik die Philosophie Guyeaus an richtiger Stelle in die gegenwärtige lebensphilosophische Strömung einzuordnen.

Hofacker, Albert: Technik, Natur, Kultur. Die Religion des Geistes. Berlin SW 48, 1930. Verlag für Presse, Wirtschaft und Politik G. m. b. H. M. 2,50. — Die absichtlich volkstümliche Schrift ist „aufgebaut auf den Begriffen von Innerlichkeit und Freiheit, denen der Zeitgeist die Schlagworte Technik und Organisation entgegensetzt . . . . . die Innerlichkeit zu verlieren ist unsere Gefahr".

Hook, Sidney: „The philosophy of dialectical materialism". In The Journal of Philosophy, XXV, 5. — **„A personal Impression of Contemporary German Philosophy".** In The Journal of Philosophy, XXVII, 6. — **„Husserls Phenomenological Idealism."** In The Journal of Philosophy, XXVII, 14.

Jakowenko, Boris: „Vom Wesen des Pluralismus". Bonn 1928. Verlag von Friedrich Cohen. 72 Seiten. — Was Jakowenko gegen den Monismus und Dualismus sagt, ist, wenn man von der allzu formal-dialektischen Argumentationsweise absieht, meines Erachtens sehr richtig. Nicht so aber, was

Digitized by Google

er positiv beweisen zu können glaubt: Nur auf Kantischem Boden lasse sich der Pluralismus konsequent durchführen. Gerade die Lehre von der Irreduzibilität aller Wesenheiten ist doch das Kernstück dessen, was man Platonismus zu nennen gewohnt ist. Und sie gerade ist doch durch das immanente Konstitutionsprinzip der Transzendentalphilosophie von Grund aus in ihr Gegenteil verkehrt!

Janeff, Janko: Zum Problem der Begriffsirrationalität bei Hegel. In „De Idee". Rotterdam. Verlag I. Th. van Douwe, Baan 61.

Kraus, Oskar: Zur Phänomenognosie des Zeitbewußtseins. Enthält ein Vorlesungsstück über Brentanos Zeitlehre sowie Briefe von Brentano und Marty. Im Archiv für die gesamte Psychologie, Bd. 75, H. 1/2.

Lehmann, Dr. Wilhelm: Goethes Geschichtsauffassung in ihren Grundlagen. Pädagogisches Magazin Heft 1272. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann). 104 Seiten. Preis M. 3,—.

Löwith, Karl: „Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie". Forts. in Theolog. Rundschau, II, 5 bei I. C. B. Mohr, Tübingen. — **„Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie."** In Zeitschr. für Theologie und Kirche, XI, 5, bei I. C. B. Mohr, Tübingen. — Beide Abhandlungen — charakteristisch für die Spiegelung der Kritiken von Heideggers Philosophie im Kopfe eines nicht bedingungslos seinem Lehrer folgenden Schülers Heideggers — tragen wesentlich zum Verständnis dieser Lehre bei.

Masnovo, Amato: Da Guglielmo d'Auverne a San D'Aquino. 1930. Milano Società editrice, „Vita e Pensiero".

Oldekop, Ewald: Über das hierarchische Prinzip in der Natur und seine Beziehungen zum Mechanismus-Vitalismus-Problem. Reval 1930. Verlag F. Wassermann. M. 1,80.

Olgiati, Francesco: Il significato storico di Leibniz. Milano 1930. Società editrice, „Vita e Pensiero".

Schapp, Wilhelm: „Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phänomenologische Untersuchung". Berlin-Grunewald 1930. Verlag Dr. Walther Rothschild. 184 Seiten. M. 8,—. — Dieses Buch ist keine abstrakte Rechtsphilosophie, sondern unternimmt es, in möglichst inniger Anlehnung an konkrete Beispiele das Apriori im Recht als solchen — „also nicht irgendeines positiven Rechts oder auch aller positiven Rechte und ihrer Entwickelung" — aufzuzeigen. Es steht Reinachs Untersuchungen am nächsten und ist selbst ein Beispiel für jene „Methode der Phänomenologie, wie sie im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts mit unendlicher Sorgfalt und Energie in Göttingen und München von Husserl, Daubert und Pfänder ausgebildet wurde". — Zentraler Untersuchungsgegenstand ist das Wesen des Vertrags. Doch werden philosophische Betrachtungen allgemeiner Art, insbesondere über das Wesen der Werte nicht umgangen. Entscheidend ist diese Feststellung: „Das Verhältnis des Menschen zu der Welt der Werte, wenn wir den Menschen auf der einen Seite als Totalität nehmen und die Welt der Werte auf der anderen Seite, ist nicht so ganz einfach zu bestimmen. Die Werte, welche nicht genossen werden, haben für den Menschen ihren Zweck verfehlt. Die Nationalökonomen gehen gewöhnlich davon aus, daß die Welt der Güter beschränkt ist. Für den Menschen viel einschneidender ist aber, daß die Genußfähigkeit enge Grenzen hat. Der Nationalökonom kennt nur den Begriff des Konsumierens. Viel wichtiger aber sollte auch für den Nationalökonomen der Begriff des Genießens sein. Man braucht nur die Begriffe „Güter und Konsumtion und Werte und Genießen" gegeneinander abzuwägen, um zu erkennen, daß die Nationalökonomie nur erst ganz von außen an die Probleme herangekommen ist, um welche es sich in Wirklichkeit handelt" (Sperrungen vom Rezensenten).

Stephanides, Michel C.: Inertie Pholymorphie. Deuxième édition. 42 Seiten. Paris, 3 Rue du Sabot, 1929. Maisonneuve frères, Éditeurs.

Buchdruckerei des Waisenhauses Halle (S.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt des vorigen Heftes:

P. F. Linke: Gegenstandsphänomenologie
H. Marcuse: H. Noack's „Geschichte und System der Philosophie"
M. Beck: (Im Anschluß an: Th. Celms, „Der phänomenologische Idealismus Husserls".) Der phänomenologische Idealismus, die phänomenologische Methode und die Hermeneutik
M. Beck: Erkenntnistheoretische Auseinandersetzung
Lesenswerte Bücher

WESEN UND WERT

Grundlegung einer Philosophie des Daseins

Von Dr. **MAXIMILIAN BECK**

2 Bände / 1288 Seiten / Groß-Oktav / Preis: Broschiert RM. 12.—
in Ganzleinen gebunden RM. 15.—

☆

Aus den Thesen des Buches: „Nach dem „Sinn des Daseins" fragen heißt nicht: fragen, warum, wodurch, woraus, wozu dies oder jenes ist. Es heißt nicht: fragen, welche Beziehungen tatsächlich oder notwendig zwischen den bestimmten einzelnen Formen der Wirklichkeit bestehen, sondern: nach dem Sinn des Daseins fragen, heißt in Wahrheit nach dem Sinn des puren Daseins, nach dem Sinn des in allem verschiedenen Einzelwirklichen identischen Wirklichseins selber fragen. Es heißt fragen: warum, wozu gibt es Dasein, warum gibt es Wirklichkeit? — Nach dem Sinn des Daß-seins und nicht des Was-seins fragt Metaphysik, fragt prima philosophia, fragt reine Philosophie." —

Die sinnliche Dingwelt hat bewußtseinsunabhängige Eigenexistenz. — Die sinnliche Wahrnehmung ist durch physikalische und physiologische Prozesse nicht konstitutiv bedingt, sondern nur veranlaßt. —

Anschauliche Vorstellung und Phantasie ist Wahrnehmung ohne Sinnesorgane. —

Eigenwerte existieren bewußtseinsunabhängig. —

Das eigentliche Wesen des Lebens liegt jenseits aller Befunde gegenwärtiger finalistischer und nichtfinalistischer „Biologien".

KONRAD GRETHLEINS VERLAG / BERLIN W 10

Digitized by Google

Verleger: AKAD. VERLAGSGESELLSCHAFT, m. b. H., Leipzig
DAVID NUTT, London — G. E. STECHERT & CO., New York
FÉLIX ALCAN, Paris — NICOLA ZANICHELLI, Bologna — RUIZ HERMANOS, Madrid
FERNANDO MACHADO & CIA., Porto — THE MARUZEN COMPANY, Tokyo

„SCIENTIA“

Internationale Zeitschrift für Wissenschaftliche Synthese

Erscheint monatlich (jedes Heft 100 bis 120 Seiten)

Ex-Schriftleiter: EUGENIO RIGNANO

Schriftleiter: F. BOTTAZZI — G. BRUNI — F. ENRIQUES

ist die einzige Zeitschrift

mit einem wahrhaft internationalen Mitarbeiterstab;

ist die einzige Zeitschrift

die in der ganzen Welt verbreitet ist;

ist die einzige Zeitschrift

der Synthese und der Zusammenfassung der Kenntnisse, welche die Hauptfragen sämtlicher Wissenschaften: der Geschichte der Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie und Soziologie behandelt;

ist die einzige Zeitschrift

die mittels Nachfragen unter den berühmtesten Gelehrten und Schriftstellern sämtlicher Länder (Über die philosophischen Grundsätze der verschiedenen Wissenschaften; Über die grundlegendsten astronomischen und physischen Fragen; Über den Beitrag, den die verschiedenen Länder der Entwicklung der verschiedenen Hauptteile der Wissenschaft gegeben haben; Über die bedeutendsten biologischen Fragen; Über die großen ökonomischen und sozialen internationalen Fragen) alle großen Probleme, die das lehrbegierige und geistige Milieu der ganzen Welt aufwühlt, studiert, und die zur selben Zeit den ersten Versuch der internationalen Organisation der philosophischen und wissenschaftlichen Bewegung macht;

ist die einzige Zeitschrift

die sich rühmen kann, unter ihren Mitarbeitern die berühmtesten Gelehrten in der ganzen Welt zu besitzen.

Die Artikel werden in der Sprache ihrer Verfasser veröffentlicht und in jedem Hefte befindet sich ein Supplement, das die französische Übersetzung von allen nichtfranzösischen Artikeln enthält. Die Zeitschrift ist also auch denjenigen, die nur die französische Sprache kennen, vollständig zugänglich. (Verlangen Sie vom Generalsekretär der „Scientia“ in Mailand ein Probeheft unentgeltlich, unter Einsendung von 50 Pfg. in Briefmarken zur Deckung der Versandspesen.)

Abonnementspreis: Deutschland RM. 35.—

Die Büros der „SCIENTIA“: 12. Via A. De Togni, Mailand 116 (Italien)

Generalsekretär: Dokt. PAOLO BONETTI

Generalvertretung für Deutschland:

Buchhandlung Gustav Fock, G.m.b.H., Leipzig

Schloßgasse 7—9

Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle (S.)

Digitized by Google